

اِقْبَالِ کا علم کلام

علی عباس جلالپوری

اِقْبَالِ کا علم کلام

علی عباس جلالپوری

اچھی کتاب کا نگار ہمیشہ قائم رہتا ہے

اقبال کا علمِ کلام

پروفیسر سید علی عباس جلاپوری

ایم اے فلسفہ (میڈلسٹ)

ایم اے فارسی (میڈلسٹ)

ایم اے اردو



تخلیقات: 6 بیگم روڈ، مزنگ، لاہور۔ فون: 042-37238014

ای میل: takhleeqat@yahoo.com www.takhleeqatbooks.com

سید حسنا ت احمد

كے نام

خلوص و محبت كے ساتھ

”جو عذاب یا وبال عربی معاشرے پر باہر سے نازل ہوئے ان سے بھی زیادہ تباہ کن مصیبت یہ تھی کہ اس معاشرہ کی اندرونی قوت تخلیق اور جوش مہمات سرد پڑ گیا۔ پر جوش و فنی شوق تجسس جو عہد ماضی کی خصوصیت بنا ہوا تھا اور اس کے ساتھ حوصلہ مندی کی مسرت مذہبی عقائد اور مرکزیت کے سخت دباؤ سے ٹھٹھ کر رہ گئی۔ آزاد خیالی کو دیس نکالا نصیب ہوا اور اس کی جگہ روایت پرستی حکومت کرنے لگی۔ صداقت کی بے روک ٹوک جستجو پر الحادو بے دینی کی مہر لگ گئی اس سے پہلے عہد کے زیادہ بے باک اور جرأت مند اشخاص گوشہ گمنامی میں جلا وطن کر دیئے گئے۔ لوگوں کے دماغ بجائے اس کے کہ اپنی صلاحیتوں کو طبیعت کی نئی راہیں نکالنے کے کام میں لاتے انھیں مسائل کی شرحیں اور خلاصے تیار کرنے میں منہمک ہو گئے جو پہلے سے لوگوں کے علم میں تھے۔“

عرب دنیا: نکلا عز الدین
ترجمہ: محمود حسین

مشمولات

7	پیش لفظ
9	اقبال ایک کلم ہیں
18	علم کلام کا آغاز و ارتقاء
53	اقبال کا تصور ذات باری
68	اقبال اور نظریہ وحدت الوجود
98	اقبال اور تقابل عقل و وجدان
115	اقبال کے روحانی افکار
143	تاویلات اقبال
172	علم کلام کے اثرات و نتائج
192	دنپائے اسلام میں خرد افروزی کی ضرورت
225	تصریحات
243	اصطلاحات
245	کتابیات
247	Bibliography

پیش لفظ

اقبال ایک عظیم شاعر ہیں اُن کی شاعری دنیائے ادب کا گراں بہا سرمایہ ہے۔ جہاں تک ان کے فکر و نظر کا تعلق ہے وہ ایک منظم ہیں کیونکہ انھوں نے بھی مشاہیر منظمین اشعری، غزالی، رازی وغیرہ کی طرح مذہب کی تطبیق معاصر علمی انکشافات سے کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل تالیف زیر نظر کے پہلے باب میں ملے گی۔ دوسرا باب علم کلام کا تاریخی و فکری پس منظر پیش کرتا ہے۔ تیسرے اور چوتھے ابواب میں اقبال کی الہیات سے بحث کی گئی ہے۔ پانچویں اور چھٹے ابواب میں ان کی وجدانیت اور رومانیت کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ ساتویں باب میں تاویلات اقبال کا جائزہ لیا گیا ہے اور اس کے بعد علم کلام کے اثرات کا ذکر کیا گیا ہے۔ آخر میں تصریحات کے زیر عنوان اُن فلسفیانہ تحریکوں اور اصطلاحات کی تشریح کی گئی ہے جن کا تعلق بالواسطہ یا بلاواسطہ اس کتاب کے مطالب و مندرجات سے ہے۔ امید ہے کہ ان تصریحات کی غواصی ان اصحاب کے لئے سہولت فہم کا باعث ہوگی جنہیں فلسفے کے مطالعے کا موقع نہیں ملا لیکن جو فلسفے کے حوالے سے اقبال کے افکار کو سمجھنے کے آرزو مند ہیں۔ اس کتاب کے ابواب سلسلہ وار سہ ماہی ”ادبی دنیا“ (1960-1964ء) میں چھپ چکے ہیں۔

علی عباس جلاپوری

7 فروری 1971ء لاہور

اقبال ایک متکلم ہیں

لفظ فلسفہ یونانی الاصل ہے اور سوفیا (دانش) اور فیلاس (محبت) سے مرکب ہے۔ اس کا معنی ہے 'دانش کی محبت' یہ ترکیب فیثا غورس نے وضع کی تھی۔ شروع شروع میں فلسفی کا اطلاق ہر اس شخص پر ہوتا تھا جو صاحب بصیرت اور خردمند ہو۔ بعد میں جب اہل دانش نے اپنے افکار و آراء کو عقلی استدلال کے رنگ میں پیش کرنا شروع کیا تو مدلل علم کو فلسفہ کہنے لگے۔ افلاطون اور اس کے پیروؤں نے یہ لفظ اسی مفہوم میں استعمال کیا ہے۔

یونان قدیم میں نظری اور عملی فلسفہ کا فرق نمایاں نہیں ہوا تھا۔ افلاطون اور ارسطو نظریے اور عمل کو باہد گردا بستہ سمجھتے تھے چنانچہ اخلاقیات اور سیاسیات میں چولی دامن کا ساتھ سمجھا جاتا تھا۔ ارسطو کا قول ہے:

”جو شخص شہری نہ ہو وہ انسان کہلانے کا مستحق نہیں ہے۔“

اہل یونان ہر اس شخص کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے جو شہری اور سیاسی معاملات میں عملی دلچسپی لینے سے گریز کرتا تھا۔ اس قسم کے آدمی کے لئے یونانی زبان میں جو لفظ ہے اسی سے انگریزی لفظ idiot مشتق ہے۔ مابعد الطبیعیات کی ترکیب بعد میں وضع کی گئی تھی۔ ارسطو کی موت کے بعد جب اس کے رسائل ترتیب دیئے گئے تو ایک رسالہ ایسا بھی ملا جس کا

کوئی عنوان نہ تھا اور جس میں کائنات کے عللِ اولیہ سے بحث کی گئی تھی چنانچہ اسے طبیعیات کے رسالے کے بعد رکھا گیا اور اس طرح اس کا نام مابعد الطبیعیات پڑ گیا۔ ارسطو نے اخلاقیات اور سیاسیات کے علاوہ جمالیات کے اصول و مبادی بھی ترتیب دیئے اور صحت فکر و تدبیر کے لئے منطق کی اختراع کی۔

جیسا کہ ولیم جیمز نے کہا ہے فلسفہ واضح طور پر غور و فکر کرنے کی مستقل کوشش کا نام ہے۔ فکر کی صلاحیت ہی انسان کو حیوانات سے ممتاز کرتی ہے۔ انسان غور و فکر کی بدولت اپنے مشاہدات و تجربات میں نہ صرف ربط و تعلق پیدا کرتا ہے بلکہ انھیں ایک معنی خیز نیست بھی بخشتا ہے جسے ہم اس کے فلسفہ حیات کا نام دیتے ہیں۔

جدید دور میں فلسفے کے تین پہلو تسلیم کئے گئے ہیں۔

1۔ نگوین کائنات پر غور کر کے ایک واضح اور مربوط نظام فکر پیش کرنا جس میں تضاد و تناقض نہ پایا جائے نیز حیات انسانی کی غایت و مقصد اور کائنات کے ساتھ اس کے تعلق سے بحث کرنا اور خیر و شر، حیات بعد ممات، جبر و قدر وغیرہ کے مسائل پر قلم اٹھانا۔ اسے مابعد الطبیعیات یا نظری فلسفہ یا فلسفہ اول کہا جاتا ہے۔

2۔ سائنس کے انکشافات کا تجزیہ کر کے انسانی نقطہ نظر سے ان کی قدر و قیمت معین کرنا۔ اسے تنقیدی فلسفہ کہا جاتا ہے

3۔ سائنس کے جدید ترین انکشافات کی روشنی میں انسانی معاشرے کی جاندار قدروں اور انقلابی نصب العینوں کا تشخیص کر کے انھیں عملی جامہ پہنانے کی دعوت دینا، اسے عملی یا جدلیاتی فلسفہ کا نام دیا گیا ہے۔

لارڈ برٹنڈرسل¹ مابعد الطبیعیات کو درخور اعتنا نہیں سمجھتے۔ ان کے خیال میں فلسفہ کا کام ہمیں اس بات سے باخبر کرنا ہے کہ زندگی کے مقاصد کیا ہیں اور زندگی کے مختلف عناصر میں فی نفسہ کہاں تک قدر پائی جاتی ہے۔ اس بات میں صدی رواں کے اکثر فلاسفہ ان سے متفق ہیں۔ دوسری طرف جدلیاتی مادیت پسندوں کا عقیدہ ہے کہ فلاسفہ کا کام محض حقائق کی ترجمانی کرنا نہیں ہے بلکہ معاشرہ انسانی میں انقلاب برپا کرنا بھی ہے۔ فلسفہ ایک مستقل آزاد اور مسلسل ذہنی کاوش کا نام ہے جسے کسی مخصوص عقیدے کی حدود میں مقید نہیں کیا جاسکتا۔ جب

عقل استدلال اور فلسفیانہ تدبیر کو چند مخصوص مذہبی عقاید کی تصدیق و توثیق کے لئے وقف کر دیا جائے تو وہ فلسفہ نہیں رہتا بلکہ علم کلام^۱ کہلاتا ہے۔ ازمنہ و سلی کے ایک عیسائی محکمہ انسلم کا قول ہے:

”میں پہلے عقیدہ رکھتا ہوں پھر غور و فکر کرتا ہوں غور و فکر کے بعد عقیدہ اختیار نہیں کرتا۔“ اس سے بہتر علم کلام کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ علم کلام کیا ہے؟ پہلے عقیدہ رکھنا پھر غور و فکر کرنا۔ جو شخص آزادانہ غور و فکر کے بعد کوئی عقیدہ اختیار کرے گا وہ محکمہ نہیں رہے گا فلسفی کہلائے گا۔

انسانی فکر و نظر کوئی جامد یا متحجر شے نہیں ہے بلکہ جاندار اور نمونہ پذیر ہے۔ تاریخ فلسفہ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ قدیم زمانے سے سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی ماحول کی تبدیلی فلسفیانہ نظریات پر اثر انداز ہوتی رہی ہے اور فلاسفہ ہمیشہ سائنس کے انکشافات کی روشنی میں اپنے نظریات کو از سر نو مرتب کرتے رہے ہیں۔ اقبال ایک خط میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں^۲:

”فلسفہ ایک متحرک شے ہے۔ اس کی کوئی دلیل جیسا کہ میں نے دیا ہے میں لکھ دیا ہے قطعی اور آخری قرار نہیں دی جاسکتی۔ علم انسان کی ترقی کے ساتھ ساتھ انسانی تصورات بھی Improve ہوتے جاتے ہیں۔ فلسفہ محض حقایق کو تصور کرنے کی کوشش کا نام ہے۔“

ان الفاظ سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اقبال فلسفے کو آزاد سمجھتے ہیں لیکن فی الحقیقت ایسا نہیں ہے۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کے دیا پے میں جس کا حوالہ مندرجہ بالا اقتباس میں دیا گیا ہے ان کے الفاظ یہ ہیں:

”اسلامی فلسفیانہ روایات اور مختلف انسانی علوم کے جدید رجحانات کے پیش نظر میں نے اس اشد ضرورت کو اسلامی الہیات کی تشکیل جدید سے

۱۔ اے شہرستانی نے مل و نمل میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ کلام اور منطق مترادف الفاظ ہیں۔ کلام فلسفے کے مقابلے میں ایجاد ہوا تھا۔ اس لئے اسے فلسفے ہی کی ایک شاخ یعنی منطق کا نام دیا گیا (علم الکلام شبلی نعمانی)۔ علم کلام کو فقہ اکبر بھی کہا جاتا ہے۔

۲۔ کلیہ سائے روم فلسفہ کو مذہب کی کنیز قرار دیتا ہے۔ ۳۔ بنام سید نذیر نیازی۔

پورا کرنے کی کوشش کی۔ اس کام کے لئے یہ موقع عین مناسب ہے۔ کلاسیکی طبعیات نے اپنے بنیادی اصولوں پر تنقید کا آغاز کیا ہے۔ اس تنقید کے نتیجہ میں مادے کا وہ تصور جو اس کے ساتھ وابستہ تھا سرعت سے غائب ہو رہا ہے اور وہ دن دور نہیں جب مذہب اور سائنس میں ایسی مشترک قدریں مل جائیں گی جو اب تک نظروں سے مخفی رہی ہیں۔ لیکن یاد رہے کہ فلسفیانہ تفکر میں قطعیت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ علم کی ترقی اور نئے نئے انکشافات کے ساتھ ان آراء کی بہ نسبت جن کا اظہار ان خطبات میں کیا گیا ہے، زیادہ صحیح نقطہ ہائے نظر پیش کئے جاسکتے ہیں۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ علوم انسانی کی ترقی پر نظر رکھیں اور ان کے متعلق آزادانہ اور ناقدانہ رویہ اختیار کریں۔“

اپنے خطبات میں اقبال نے جدید علمی رجحانات و انکشافات کی روشنی میں الہیات اسلامیہ کو از سر نو مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس لحاظ سے وہ غزالی اور رازی کی طرح ایک متکلم کا فرض انجام دے رہے ہیں۔ غزالی اور رازی نے قدیم فلسفہ نو فلاطونیت اور اسلامی عقاید میں مفاہمت کرنے کی کوشش کی تھی۔ اقبال نے جدید سائنس اور مذہبی مسلمات کی تطبیق کی سعی کی ہے۔ اس کے ساتھ کہتے ہیں کہ ”فلسفیانہ تفکر میں قطعیت کا کوئی وجود نہیں ہے۔“ اس سے ان کا مقصد ایک خدشے کی پیش قیاسی کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ ممکن ہے کبھی مستقبل میں طبعیات کی دنیا میں کوئی ایسا انکشاف کیا جائے جو ان نظریات کو باطل قرار دے جن پر انھوں نے تشکیل جدید الہیات اسلامیہ میں تاویلات و توجیہات کی عمارت اٹھائی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ تطبیق کا جو کام انھوں نے انجام دیا ہے لوگ اسے ہی حرف آخر سمجھتے رہیں۔ وہ توقع رکھتے ہیں کہ جب اس قسم کے حالات رونما ہوں تو متکلمین کو چاہیے کہ انہی کی طرح وہ بھی الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید تر کا فرض انجام دیں۔

اقبال فلسفہ کو متحرک اور آزاد سمجھتے تو اس کے اصول و افکار کو مذہبی عقاید کی تصدیق و توثیق کے لئے استعمال نہ کرتے کیونکہ فلسفہ آزاد و متحرک ہوگا تو یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے نظریات مذہبی عقاید ہی کے موافق ثابت ہوں گے۔ آخری فقرے میں فرماتے ہیں ”ہمارا فرض یہ ہے کہ علوم انسانی کی ترقی پر نظر رکھیں اور ان کے متعلق آزادانہ اور ناقدانہ رویہ اختیار کریں۔“ اس آزادانہ اور ناقدانہ رویہ کا مطلب یہ ہے کہ جب کبھی نئے نئے علمی انکشافات

ہوں تو ان سے ایسے نظریات اخذ نہ کئے جائیں جو مذہبی مسلمات کے منافی ہوں۔ آزادی سے ان کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ علوم جدیدہ کے نتائج و افکار سے کوئی ایسا نظریہ بھی مرتب کیا جاسکتا ہے جو مذہبی عقاید کی نفی و ابطال کا باعث ہو سکے۔

اقبال نے ایک مشکل کی طرح اپنے خطبات میں بقول خود ”مذہبی علوم کو سائنٹیفک صورت دیئے“ کا مطالبہ پورا کیا ہے۔ ڈاکٹر عشرت حسین¹ لکھتے ہیں:

”بیسویں صدی میں اقبال نے غالباً مذہب اسلام اور فلسفہ میں مفاہمت و مطابقت کرنے کی سب سے زیادہ با ترتیب کوشش کی ہے۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی الہیات کی تشکیل جدید کی ہے اور وہی کام کیا ہے جو صدیوں پیشتر ہمارے عظیم متکلمین نظام اور اشعری نے انجام دیا تھا۔ جب یونانی فلسفہ و سائنس کی اشاعت ہوئی تھی۔“

سید سلیمان ندوی نے حیات شبلی میں لکھا ہے کہ متکلمین اسلام کا فرض اولین یہ ہے کہ افکار جدیدہ کو مسلمان کریں۔ فرماتے ہیں:

”انام غزالی وغیرہ کا اصلی کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے یونانی تراجم کو براہ راست درس میں داخل نہیں کیا بلکہ ان علوم کو پڑھ کر انھوں نے خود یا دوسرے مسلمانوں نے ان علوم پر اپنی اسلامی طرز کی جو کتابیں لکھیں ان کو علما کے درس میں رکھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے ان علوم کو مسلمان بنایا پھر ان کو مسلمانوں میں رواج دیا۔ مولانا کے سامنے بھی یہی چیز تھی مگر افسوس کہ اس پر عمل اب تک اس لئے نہ ہو سکا کہ ان علوم کو علماء اب تک حاصل نہ کر سکے اور ان پر ان کی تصنیفات کا زمانہ تو بمراصل دور ہے تاہم جو اصل نکتہ ہے وہ یہی ہے کہ پہلے ان جدید علوم کو مسلمان بنانا چاہیے پھر ان کو مسلمانوں میں رواج دینا چاہیے۔“

اقبال کا مقصد یقیناً یہ تھا۔ خواجہ غلام السیدین کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

”علم سے میری مراد وہ علم ہے جس کا دار و مدار حواس پر ہے۔ عام طور پر میں نے علم کا لفظ انہی معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس علم میں ایک طبعی قوت ہاتھ آتی ہے جس کو دین کے ماتحت رکھنا چاہیے اگر دین کے ماتحت نہ رہے تو محض شیطنت ہے۔ یہ علم علم حق کی ابتداء

ہے جیسا کہ میں نے جاوید نامے میں لکھا ہے۔

علم حق اول حواس آخر حضور
آخر ادوی مکتبہ در شعور
وہ علم جو شعور میں نہیں سا سکتا اور علم حق کی آخری منزل ہے اس کا نام عشق ہے۔ علم
و عشق کے تعلق میں ”جاوید نامے“ میں کئی اشعار ہیں۔

علم بے عشق است از طاغوتیاں
علم با عشق است از لاہوتیاں
”مسلمانوں کے لئے لازم ہے کہ علم یعنی اس علم کو جس کا مدار حواس پر
ہے اور جس سے بے پناہ قوت پیدا ہوتی ہے، مسلمان کریں۔“

جدید علوم کو مسلمان کرنے کی یہ کوشش محکمین اسلام تک محدود نہیں ہے۔ کلیسائے
روم کے اہل علم انھیں پتہ دینے کی فکر میں ہیں اور ہندو انھیں خدہ کرنا چاہتے ہیں۔
آرودھو گھوش نے گیتا کی ترجمانی جدید نظریہ ارتقاء کی روشنی میں کی ہے اور یہ ثابت کرنے کی
کوشش کی ہے کہ یہ نظریہ ویدانت سے ماخوذ ہے۔ 1

مندرجہ بالا اقتباس میں سید سلیمان ندوی نے افسوس کا اظہار کیا ہے کہ علمائے
اسلام جدید علم سے بے خبر ہیں اس لئے وہ اپنے حکمرانہ فرائض کا حقہ انجام نہیں دے سکتے۔
شبلی نعمانی بھی اس حقیقت سے غافل نہیں تھے۔ 1912ء میں انھوں نے ایک مجلس علم کلام کی
تحریک کی تھی جس کی رکیت ڈاکٹر اقبال نے منظور کر لی تھی۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے شبلی نعمانی
ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

”امام اشعری، ماتریدی، امام الحرمین، باقلانی جو علم کلام کے بانی سمجھے
جاتے ہیں، ان میں ایک بھی فلسفہ دان نہ تھا۔ آج بھی یہی حال ہے۔ مصر و
ہندوستان میں نہایت قابل اور لائق بزرگوں نے جدید خیالات اور مسائل کے
رد میں کتابیں لکھیں اور ان کی تصنیفات جدید علم کلام کی حیثیت سے ملک میں
پھیلی ہوئی ہیں لیکن ان میں سے ایک بھی یورپ کی کوئی زبان نہیں جانتا۔“

خود شبلی نعمانی نے علوم جدیدہ سے واقفیت بہم پہنچائے بغیر علم کلام پر قلم اٹھایا تھا۔
اس پہلو سے اقبال کو مخصوص و ممتاز مقام حاصل ہے کہ وہ فلسفہ جدید سے واقف تھے۔ اس لئے

قدرتی طور پر جدید فلسفہ کو مسلمان کرنے کا قرعہ قال انھیں کے نام پڑا۔ اقبال فلسفے کے منتہی تھے اوائل عمر میں ان کا زاویہ نگاہ بلاشبہ فلسفیانہ اور محققانہ تھا۔ اس کا ثبوت ان کے مقالے مابعد الطبیعیات ایران اور بانگ درا کی ابتدائی نظموں میں ملتا ہے لیکن رفتہ رفتہ تجدید و احیاء کا جذبہ ان کے دل و دماغ پر حاوی ہو گیا۔

اقبال آخر عمر میں فرمایا کرتے تھے کہ ”میں نے اپنا نظریہ حیات فلسفیانہ جستجو سے حاصل نہیں کیا زندگی کے متعلق ایک خاص زاویہ نگاہ ورثے میں مل گیا تھا، بعد میں میں نے عقلی استدلال کو اس کے اثبات میں صرف کیا ہے۔“¹

خلیفہ عبدالکیم لکھتے ہیں:

”اقبال کو فطرت نے اگرچہ شاعر بھی بنایا تھا اور مفکر بھی لیکن اس کی طبیعت میں شریعت کو تقلید پر غلبہ حاصل ہو گیا۔ اقبال کا میلان مذہبی اور روحانی ہے اس لئے فلسفے کا ذوق رکھنے کے باوجود وہ رفتہ رفتہ عقل طبعی اور عقل استدلالی سے گریز کرتا ہوا عشق میں غوطہ زن ہو گیا جس کے مقابلے میں اسے عقل کی جدوجہد سٹی اور پیچ نظر آنے لگی۔“

یہی نہیں بلکہ اقبال فلسفے کو مسلمانوں کے لئے ضرر رساں سمجھنے لگے تھے۔ ایک خط میں فرماتے ہیں:

”مسلمانوں کو موجودہ حالت میں فلسفہ اور لٹریچر کی چنداں ضرورت نہیں۔“

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید لکھتے ہیں:

”وہ (اقبال) اپنے آپ کو کبھی بھی فلسفی کہنا پسند نہیں کرتے تھے۔ دوران گفتگو میں بعض مرتبہ میرے منہ سے بلا ارادہ اگر ان کے لئے فلسفی اور ان کے خیالات کے لئے نظام فلسفہ کے الفاظ نکل گئے تو انھوں نے مجھے یہ کہہ کر ٹوک دیا کہ ان کا کوئی نظام فلسفہ نہیں ہے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ فقیری ان کو درامٹا ملی ہے اور فلسفہ وغیرہ انھوں نے صرف انھیں حقائق کو جن کا انھیں کلی یقین ہے عقلی طور پر سمجھنے کے لئے سیکھ لیا ہے۔“

اقبال اشعار میں بھی جا بجا فلسفے کی مخالفت کرتے ہیں۔

انجام خود ہے بے حضوری ہے فلسفہ زندگی سے دوری
مرا درس حکیمان درد سرداد کہ من پروردہ فیض نگاہم
حکمت و فلسفہ کرد است گراں خیز مرا خضر من از سرم این بار گراں پاک انداز
اس کے باوصف شارحین اقبال نہ صرف انھیں ایک عظیم فلسفی سمجھتے ہیں بلکہ یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ اقبال نے دور حاضر کے ہر سیاسی اور عمرانی عقدے کے متعلق قطعی اور آخری فیصلہ صادر کر دیا ہے۔ اس انتشار فکر کی بڑی وجہ یہ ہے کہ ہمارے ہاں صدیوں سے فلسفہ اور کلام کو مترادفات سمجھا جاتا رہا ہے اور ان کے حدود و معانی میں کسی قسم کا فرق روا نہیں رکھا گیا جس کا نتیجہ غلط بحث اور انتشار فکر کی صورت میں نکلا ہے۔ مولوی عبدالسلام ندوی اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے لکھتے ہیں:

”امام غزالی نے فلسفہ کی تردید کی تو انھوں نے علم کلام اور فلسفہ کے مسائل کو باہم مخلوط کر دیا۔ امام رازی نے مباحث مشرقیہ میں یہی روش اختیار کی اور ان کے بعد علمائے کلام نے اس کی تقلید کی اور علم کلام اور فلسفہ و حکمت کے تمام مسائل مخلوط ہو کر ایک عجیب مرکب تیار ہو گیا۔“

اسی انتشار فکر کے باعث اقبال کو بجائے حکم کے فلسفی سمجھا جاتا ہے۔ اس بات کی ذمہ داری ایک حد تک خود اقبال پر بھی عائد ہوتی ہے کیونکہ ایک طرف تو وہ علم کلام کی تعمیر اور الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کی دعوت دیتے ہیں اور دوسری طرف علم کلام اور الہیات کی مخالفت بھی کئے جاتے ہیں۔ صاحبزادہ آفتاب احمد خاں کے نام ایک خط میں فرماتے ہیں:

”آج ضرورت ہے کہ دماغی اور ذہنی کاوش کی ایک نئی وادی کی طرف مہمیز کیا جائے اور ایک نئی دینیات اور علم کلام کی تعمیر و تشکیل میں اس کو برسر کار لایا جائے۔“

اس کوشش میں وہ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ جیسے سیر حاصل خطبات بھی مرتب

کرتے ہیں اور اشعار میں الہیات اور علم کلام کی ضرورسانی اور بے ثمری کا ذکر بھی کئے جاتے ہیں۔

طبع مشرق کیلئے موزوں یہی افیون تھی ورنہ قوالی سے کچھ کم تر نہیں علم کلام
ایلیس اپنے مشیروں سے کہتا ہے۔

ہے یہی بہتر الہیات میں الجھار ہے یہ کتاب اللہ کی تاویلات میں الجھار ہے
کیا مسلمان کیلئے کافی نہیں اس دور میں یہ الہیات کے ترشے ہوئے لات و منات
کلام و فلسفہ از لوح دل فرو شستم ضمیر خویش کشادم بہ نشر تحقیق
قرآن کو باز پچہ اطفال بنا کر چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد
چوسرہ رازی را از دیدہ فرو شستم تقدیر ام دیدم پنہاں بکتاب اندر
علاج ضعف یقین ان سے ہو نہیں سکتا غریب اگرچہ ہیں رازی کے نکتہ ہائے دقت

بہر صورت اقبال نے غزالی کی طرح فلسفہ پڑھا تھا اور غزالی ہی کی طرح اسے اپنے موروثی عقاید کی توثیق کے لئے وقف کر دیا اور جدید سائنس اور فلسفے کو مسلمان بنانے کا بیڑا اٹھایا اس لئے وہ بنیادی طور پر متکلم ہیں۔ اس حقیقت کو ذہین نشین کر لینا از بس ضروری ہے کہ اس کے بغیر ان کے افکار و نظریات کا صحیح مقام معین کرنے میں دشواری پیش آ رہی ہے۔ اقبال کے حکیمانہ افکار کا تجزیہ کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علم کلام کی تاریخ اور عہد بہ عہد کے ارتقاء پر ایک تحقیقی نظر ڈالی جائے۔

علم کلام کا آغاز و ارتقاء

تاریخی و فکری پس منظر:

شبلی نعمانی اور ان کے تلامذہ معتزلہ کو علم کلام کا موجد سمجھتے ہیں لیکن یہ تاریخ فلسفہ سے نادانیت کا نتیجہ ہے کلام کی اصطلاح بے شک پہلی صدی ہجری میں بغداد اور بصرہ میں رواج پذیر ہوئی لیکن فلسفہ و مذہب کی تطبیق کا آغاز باقاعدہ طور پر اس سے کم و بیش چھ سو سال پہلے سکندر یہ میں ہوا تھا سکندر اعظم کی وفات کے بعد اس کے ایک جرنیل بطلمیوس نے اپنے آقا کے بسائے ہوئے اس شہر کو اپنا دارالحکومت بنایا اس کے جانشینوں کے دور عروج میں سکندر یہ کو بین الاقوامی شہرت حاصل ہوگی اور رفتہ رفتہ وہ ملیننی تہذیب کا سب سے بڑا مرکز بن گیا۔ بطالمہ نے یہاں ایک شہرہ آفاق میوزیم تعمیر کیا جس میں ہر شعبہ علم و فن کی ہزاروں کتابیں جمع کی گئیں اور جس میں اپنے عہد کے جلیل القدر علماء و فضلاء نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری کیا اس زمانے میں عہد نامہ قدیم کا ترجمہ یونانی زبان میں کیا گیا۔

افلاطون اور ارسطو کی وفات کے بعد یونان کی سیاسی قوت کا خاتمہ ہو گیا اور اس کے ساتھ فنون لطیفہ اور فلسفہ بھی متزل پذیر ہو گئے۔ سکندر اعظم کے سپاہی مشرق کی مہموں سے واپس لوٹے تو وہ مشرق کے سیم و زر کے خزانوں کے ساتھ تصوف و عرفان کے اصول و تعلیمات بھی اپنے ساتھ لائے تھے۔ اس طرح بلینی دور میں یونان فلسفہ اور مشرق کے عرفان میں امتزاج کا آغاز ہوا اور مفکرین کا رجحان تصوف و عرفان کی طرف ہو گیا۔ فریک تھلی اپنی تاریخ فلسفہ میں لکھتے ہیں:

”افلاطون اور ارسطو کے بعد فلسفہ کا رجحان رواقیت کے واسطے سے مذہبیت کی طرف ہو گیا۔ رواقیین کائنات کو نظام غائی (Teleological System) سمجھتے تھے اور اس بات کی دعوت دیتے تھے کہ انسانی ارادے کو آفاقی ارادے کے ماتحت رکھنا چاہیے تاکہ کائنات کی غایت کی تکمیل ہو سکے۔ اس مذہبی تحریک کو اس وقت تقویت ہوئی جب سکندر اعظم کے بعد یونانیوں کو کلہ انیسوں، مصریوں اور یہودیوں سے میل جول کے مواقع ملے۔ سکندریہ کے شہر کوئین لاقوامی شہرت حاصل ہو گئی تھی۔ اسی شہر میں یونانی عقلیت اور مشرقی عرفان کا امتزاج عمل میں آیا۔ اس شہر میں فیثاغورس کے افکار پر ایک عالمگیر مذہب کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی گئی اور افلاطون کے فلسفہ کو مذہبی رنگ دے کر اور اس کے مذہبی پہلو پر مشرقی تصوف کا پوند لگا کر نو افلاطونیت کی بنیاد رکھی گئی۔“

سکندریہ میں عی قلو یہودی نے سب سے پہلے مذہب و فلسفہ کی تطبیق 1۔ کا آغاز کیا اور یہیں فلاطینوس نے افلاطون کے افکار کی از سر نو ترجمانی کر کے اشراقیت جدید کی تائیس کی جو زمانے کے گزرنے کے ساتھ عیسائی اور مسلمان متکلمین کے افکار میں سرایت کر گئی۔

فلو یہودی کی صحیح تاریخ پیدائش معلوم نہیں ہو سکی اتنا ثابت ہے کہ وہ 30 ق۔ م اور 50 ب۔ م کے درمیانی عرصے میں سکندریہ میں مقیم تھا۔ فلو نہایت راسخ العقیدہ یہودی ہونے کے علاوہ فلسفہ یونان میں بھی درک و بصیرت رکھتا تھا۔ اُس نے سب سے پہلے موسوی شریعت اور فلسفہ یونان کے نظریات کے درمیان مفاہمت و مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس کے خیال میں افلاطون اور ارسطو حضرت موسیٰ کے پیرو تھے اور انھوں نے اپنے تمام نظریات عہد نامہ قدیم ہی سے اخذ کئے تھے یہی وجہ ہے کہ عہد نامہ قدیم اور ان کے فلسفے میں بنیادی توافق پایا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے فلو کو علم کلام یا عقل و نقل کی تطبیق کا بانی سمجھا جاسکتا ہے۔ بعد میں عیسائی اور مسلمان متکلمین نے اسی کی تقلید میں اپنے اپنی مذہبی مسلمات کی توثیق و تصدیق فلسفہ یونان سے کی۔

1۔ مذہب و فلسفہ کی تطبیق کو ازمنہ وسطی کے عیسائی علماء مدرسیت Scholasticism اور مسلمان علم کلام کہنے لگے۔ تطبیق کرنے والے کو عیسائی Schoolman اور مسلمان ”متکلم“ کہنے لگے۔

یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ ایک اہل مذہب خواہ وہ کتنا ہی راسخ العقیدہ ہو جب وہ اپنے مذہبی عقائد کی تاویل فلسفے کی روشنی میں کرتا ہے تو اس کے عقائد کسی نہ کسی حد تک بالضرور فلسفے سے متاثر ہو جاتے ہیں۔ یہی حال فلو یہودی کا ہوا۔ اس نے نگون کائنات کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ لوگس¹ خدا اور کائنات کے درمیان وہ ضروری واسطہ ہے جس کے بغیر کائنات کی تخلیق ناممکن تھی۔ لوگس کی ترکیب یونانی فلسفی ہیراقلیطس نے عقل کل کے معنوں میں استعمال کی ہے جو اس کے خیال میں ہمہ گیر حرکت و ہیجان میں ایک شعلہ جوالہ بن کر سرایت کئے ہوئے ہے۔ اناکساغورث نے اس واسطے کو Nous کا نام دیا ہے اور اسے عالمگیر ذہن کہہ کر بھی مخاطب کیا ہے جو کائنات کے توافقی و تناسب کو برقرار رکھتا ہے۔ یاد رہے کہ یہودیت میں اسلام کی طرح خدا کا تصور شخصی ہے وہ قادر مطلق ہے، مختار کل ہے جو صرف ’مُنّٰی‘ کہہ کر اشیاء کو عدم سے وجود میں لاسکتا ہے۔ فلاسفہ یونان کہتے تھے کہ کوئی چیز محض عدم سے وجود میں نہیں آسکتی۔ اس لئے فلو یہودی نے لوگس کا سہارا لیا اور اپنے مذہبی عقیدے کو فلسفیانہ استدلال پر قربان کر دیا۔ مزید برآں فلو یہودی نوفیثا غوریت کے اس نظریے سے متاثر ہوا تھا کہ مادہ شر کا مبداء ہے اور خدا خیر کا مادہ آلائش ہے جس سے اجتناب از بس ضروری ہے۔ یہ خیال بھی یہودیت کے منافی ہے۔ یہودیت میں دُنیوی لذات سے متوجع ہونا معیوب خیال نہیں کیا جاتا بلکہ انھیں خدا کی دی ہوئی نعمتیں سمجھ کر شکرِیے سے قبول کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں فلو یہودی استغراق اور مراقبے پر زور دیتا تھا جسے یہودی ربائی غیر ضروری سمجھتے تھے۔ فلو یہودی کے یہ خیالات بعد میں نو اشراقیت میں بھی دخل ہو گئے۔

فلاطینوس 204 بعد مسیح مصر کے ایک شہر لکوپالس میں پیدا ہوا۔ اوائل عمر میں اسے تحصیل علم کے لئے سکندریہ بھیج دیا گیا جہاں اس نے امونیس سکاس² کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا۔ اس کا استاد سکاس ابتدائے شباب میں عیسائی ہو گیا تھا لیکن بعد میں منحرف ہو گیا اور علانیہ عیسائیت کی مخالفت کرنے لگا۔ شاید اسی لئے بعد میں فلاطینوس اور اس کے شاگرد بھی عیسائی مذہب کی مخالفت میں پیش پیش رہے تھے۔ یہ عجیب بات ہے کہ مذہب کے اس زبردست مخالف کے افکار و آراء کو اخذ کر کے عیسائی اور مسلمان حکامین نے اپنے مذاہب کی تصدیق کا کام لیا۔

1 Logos اس کے لغوی معنی ”لفظ“، ”نثر“ یا ”کلمہ“ کے ہیں۔ 2 Plotinus اسے فلاطین بھی کہا جاتا ہے اور فلاطین النہی بھی 3 Ammonius Saccas

فلاطینوس کی وفات کے بعد اس کے شاگرد فروریوس¹ نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا۔ اس سے نو افلاطونیت² یا نو اشراقیت کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔ فروریوس (متوفی 300 ب۔ م) کا اصل نام پلخوس تھا اور وہ سامی النسل تھا۔ اس نے فلاطینوس کی تعلیمات میں اضافہ و ترمیم بھی کی۔ برٹنڈرسل³ کے خیال میں اس نے فلاطینوس کے نظریات پر جو مابعد الطبیعیاتی رنگ چڑھایا ہے، وہ خود استاد کی تحریروں سے مفہوم نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ اُس نے نو افلاطونیت میں ارسطو کی منطق کو داخل کیا اور اس کی تعلیمات کو اپنے استاد کے افکار میں مزوج کر دیا۔ اس کا یہ علمی اقدام تاریخی لحاظ سے بڑا اہم ہے کیونکہ دور عباسیہ کے حکماء کے پاس افلاطون اور ارسطو کے جو نظریات سریانی ترجموں کی صورت میں پہنچے وہ فروریوس کے اس خیال کے حامل تھے کہ افلاطون اور ارسطو کے افکار میں کسی قسم کا بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ فلاطینوس نے ارسطو کے مقولات عشرہ پر سخت تنقید کی تھی لیکن فروریوس نے دوبارہ ارسطو کی طرف رجوع کیا۔ مسلمانوں کی طرح بلکہ ان کی پیروی میں ازمنہ وسطی کے عیسائی متکلمین نے اپنے فکر و نظر کی بنیاد اشراقیت اور مشائیت کی اسی مفاہمت پر استوار کی تھی۔ فلاطینوس کے تمام نظریے کا سنگ بنیاد اشراق⁴ یا تجلی کا مفروضہ ہے۔ اُس کا عقیدہ تھا کہ ذاتِ بحت کائنات سے ماوراء ہے اور اس سے بتدریج عقل، روح کل، ارواح انسانی اور مادے کا اشراق ہوتا ہے۔ اگر انسان استغراق و تعق سے کام لے تو اس کی روح مادے کی کثافت و آلائش سے نجات پا کر اپنے مبدع حقیقی سے جا ملتی ہے اس عمل کو تنزل (نیچے آنا) و صعود (اوپر جانا) یا انفصال (روح انسانی کا روح کل سے جدا ہونا) و انجذاب (روح انسانی کا روح کل میں دوبارہ جذب ہونا) بھی کہا جاتا ہے مندرجہ ذیل جدول سے اسے سمجھنے میں مدد ملے گی۔

ذاتِ بحت 5

صعود	تنزل
4- عقلِ اوّل	1- عقلِ اوّل
3- روحِ کل	2- روحِ کل
2- روحِ علوی انسانی	3- انسان کی روحِ علوی و سفلی
1- روحِ سفلی انسانی	4- مادہ

1 Porphyrus 2 Neo-Platonism 3 A History of Western Philosophy 4 Emanation 5 لغوی معنی، شخص، صرف، خالص، ذاتِ باری کا نو افلاطونی تصور۔

انسان کی روح علوی کا اشراق روح کل سے ہوا جب وہ مادے کی طرف مائل ہوئی تو اپنے اصل مقام سے گر گئی اور روح سفلی کا نام پایا مادے کے تصرف سے نجات حاصل کرنے کے لئے وہ پیہم کشش کرتی ہے اور اپنے مصدر حقیقی کی طرف پرواز کر جانے کے لئے بیقرار رہتی ہے۔ اسی بے قراری کو فلاطیوس نے عشق کا نام دیا جو بلند میں ابن سینا کے ہمہ گیر تصور عشق اور صوفیہ کے عشق حقیقی کی صورت میں ظاہر ہوتا رہا۔ روح مادے کی آلائش سے آزاد ہو کر نشاطِ جاوداں کی حقدار ہو جاتی ہے۔ اس نظریے کی وضاحت کے لئے فلاطیوس نے آفتاب کی تمثیل سے کام لیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذاتِ محض سے عقل و روح کا بہاؤ (Overflow) ایسے ہوا جیسے آفتاب سے نور چھلک پڑتا ہے لیکن جس طرح نور کے انعکاس سے سرچشمہ آفتاب متاثر نہیں ہوتا ایسے ہی عقل کل کے بہاؤ سے ذاتِ محض اثر پذیر نہیں ہوتی مادہ وہ تاریکی ہے جہاں آفتاب حقیقی کی شعاعیں نہیں پہنچ پاتیں۔ یہی کائنات کی تمام اشیاء کا ہیولی ہے جسے روح صورت (Form) عطا کرتی ہے۔ فریک قہلی نوا اشراقیت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”تجلی یا اشراق کے مختلف مراحل ہیں۔ عقل، روح، مادہ۔ ان سب میں مادہ ذاتِ محض سے بعید ترین ہے۔ یہ دراصل تاریکی ہے۔ اس پر روح کار فرما ہوتی ہے جس سے کائنات کے مظاہر کا ظہور ہوتا ہے۔ روح انسانی روح کل کا جز ہے اور اس لحاظ سے حواس سے بلند تر اور آزاد ہے۔ روح کل کا وہ حصہ جو جسمِ خاکی میں ظاہر ہوتا ہے وہ حقیقی روح نہیں محض اس کا پرتو ہے اور انسان کی ہوا و ہوس اور جذبات حیوانی کا مرکز ہے۔ یہی گناہ کا مصدر ہے۔ انسان کے صحیح شعور ذات میں عقل کل اور روح کل کا فرما ہیں۔ اسے اپنا مقصد پورا کرنے کیسے ضروری ہے کہ حواس و خواہشات کے عالم سے منہ موڑ کر تفکر و تعمق کی طرف مائل ہوتا کہ ذاتِ محض کا تقرب حاصل کر سکے۔ یہ تقرب اس دنیا میں شاذ و نادر ہی میسر آ سکتا ہے۔ اس نظام فکر میں فلسفہ یونان اور مشرقی تصوف و مذہب کا اجتماع تقیضین ہوا ہے۔ اس میں ایک خدا پر ایمان لانا ضروری ہے جو کائنات سے ماوراء ہے لیکن اس لحاظ سے یہ وحدت وجود کا نظریہ ہے کہ اس کی رو سے بھی کائنات کی تمام اشیاء ذاتِ باری سے

مشرق ہوئی ہیں۔ اس کے ساتھ فلاطیوس نے کثرت پرستی کی بھی تردید نہیں کی۔ اس فلسفے میں فی الحقیقت قدیم کثرت پسندی کو مذہبی رنگ دے کر پیش کیا گیا ہے تاکہ وہ عیسائیت کی بڑھتی ہوئی طاقت کا مقابلہ کر سکے۔“

(A History of Philosophy)

فلاطیوس کے کتب فکر کو نو فلاطونیت یا نواشرایت اس لئے نہیں کہا جاتا کہ فلاطیوس نے افلاطون یونانی کے فلسفے کا احیاء کیا تھا۔ کیونکہ اس نے افلاطون کی عقلیت کو یک سر نظر انداز کر دیا ہے بلکہ اس لئے کہ نو فلاطونیت میں افلاطون کے اشراقی اور عرفانی افکار کو نیم مذہبی جامہ پہنانے کی کوشش کی گئی ہے۔

فلاطیوس کی نواشرایت اس لحاظ سے بیش از بیش تاریخی اہمیت رکھتی ہے کہ وہ براہ راست عیسوی علم کلام اور بالواسطہ مسلمانوں کے متکلمانہ افکار پر اثر انداز ہوئی۔ آگسٹائن ولی فلاطیوس کا بڑا مداح تھا اس کا خیال تھا کہ فلاطیوس میں افلاطون کی روح نے حلول کیا ہے اور افلاطون کو وہ فلسفیوں کا مسیح کہا کرتا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ عیسائیت اور نو فلاطونیت میں بنیادی توافق پایا جاتا ہے اور اگر فلاطیوس کی تعلیمات میں معمولی سا رد و بدل کر دیا جائے تو اسے عیسائی کہنے میں کوئی تامل نہ ہوگا۔ اسی بناء پر ارڈمان نے اپنی تاریخ فلسفہ میں نو فلاطونیت کا ذکر ازمنہ وسطیٰ کے مسیحی علم کلام کے ضمن میں کیا ہے۔ اس کے خیال میں اس مسلک کو یونانی فلسفہ کی ایک شاخ قرار دینا صحیح نہیں ہے سچیس نے اس نظریے کی مخالفت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ فلاطیوس کے افکار اور عیسوی عقائد میں بنیادی اختلافات ہیں۔ نو فلاطونیت میں یونان قدیم کی اصنام پرستی کی روح کارفرما ہے۔ آگسٹائن کی طرح کلیمنٹ ولی بھی نو فلاطونیت کا بڑا شیدائی تھا وہ سکندریہ کا پہلا عیسائی اہل قلم ہے جس نے فلسفہ اور عیسائیت میں تطابق و توافق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے علاوہ جسٹن شہید، ہپاٹیس، ترتولیاں اور ایجن وغیرہ اکابر عیسائی متکلمین کے دلائل و افکار بھی بنیادی طور پر نو فلاطونی ہیں۔ ازمنہ وسطیٰ کے عیسائی متکلم عیسائیت کے پردے میں نو فلاطونی نظریات ہی کی ترجمانی کرتے رہے۔ حتیٰ کہ طامس اکوئنس نے ارسطو کی طرف رجوع کیا۔ آج بھی کلیسائے روم کے علم کلام میں فلاطیوس کی تعلیمات زندہ و برقرار ہیں۔

مسلمان مفکرین خلافت عباسیہ کے عہد زریں میں فلاطیوس کے افکار سے متعارف

ہوئے کیونکہ اٹھارہ، نصیبین اور حران کے نسطوری عیسائیوں اور صابینین نے یونانی فلاسفہ کی تالیفات کو سریانی سے عربی میں منتقل کیا تھا۔ ان مدارس میں جس فلسفہ یونان کی تدریس ہوتی تھی وہ دراصل نو فلاطونی تھا۔ سریانی علماء ارسطو، فیثاغورس، ہیراکلیٹس وغیرہ فلاسفہ یونان کی شرح نو فلاطونی اصولوں کی روشنی میں کرتے تھے۔ اسکندر افرودیسی نے نفسیات ارسطو کی شرح مذہبی زاویہ نگاہ سے کی تھی۔ نتیجتاً وہ عربوں میں بڑی مقبول ہوئی۔ الہیات ارسطو کا عربی ترجمہ 226 ہجری میں ہوا۔ یہ ارسطو کی تصنیف نہیں تھی بلکہ فلاطینوس کی اینڈزی کے آخری تین ابواب کا شخص تھا جو نیمسیاح امیسوی نے لکھا تھا۔ عربوں نے غلطی سے اسے ارسطو کی تصنیف سمجھ لیا اور الہیات کے نو فلاطونی افکار ارسطو سے منسوب کر دیئے گئے۔ اس طرح عالم اسلام میں ہر کہیں ارسطو کے نام پر نو فلاطونیت کی اشاعت ہوئی۔ اس ”اسلامی نو فلاطونیت“ کو ابن سینا، اخوان الصفا اور ابن رشد نے پایہ تکمیل تک پہنچایا۔ دوسری طرف مسلمان صوفیہ بھی نو فلاطونی افکار سے متاثر ہوئے چنانچہ جنید بغدادی، بایزید بسطامی، شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی، شمس اکبر محی الدین ان عربی حتی کہ غزالی تک کے افکار بنیادی طور پر نو فلاطونی کہے جاسکتے ہیں۔ حلی و اشراق کا نظریہ دور دور تک اشاعت پا گیا۔ حکمائے اسلام نے اسکندر افرودیسی کے تتبع میں عقل کل کو عقل فعال سے کا نام دیا اور عقل انسانی کو عقل مستفاد سے کا۔ ان کے خیال میں عقل فعال ذات باری سے متجلی ہوئی ہے اور اس کے عمل سے عقل مستفاد کو فروغ ہوتا ہے۔ اگر انسان کوشش کرے تو عقل مستفاد عقل کل میں جذب ہو سکتی ہے ابن رشد کا خیال تھا کہ انسانی روح کا وہی حصہ باقی رہے گا جو عقل فعال میں جذب ہو جائے گا۔ اسے نظریہ وحدت عقل فعال کہتے ہیں۔ اس کی رو سے حشر اجماد کا انکار لازم آتا ہے۔ اس نظریے کو ازمنہ وسطی کے مغربی ”ابن رشدیوں“ نے یورپ میں رواج دیا اور پیرس اور پیڈوا کی درس گاہوں میں ایک مدت تک اس پر ہنگامے ہوتے رہے۔

مسلمانوں کے تصوف و عرفان پر بالخصوص نو فلاطونی تعلیمات کے اثرات بہت دور رس ہوئے۔ بایزید بسطامی پہلے صاحب حال صوفی کہے جاسکتے ہیں۔ فتاوی اللہ کا نظریہ بھی سب سے پہلے انہوں نے پیش کیا تھا۔ جنید بغدادی نے فلاطینوس کی پیروی میں ذات احد کو

1. Enneads فلاطینوس کے نو رسائل۔ لفظ کے معنی نو کے ہیں۔

حسن ازل اور محبوب ازل کا خطاب دیا اور عشق حقیقی کو تصوف و سلوک کی بنیاد قرار دیا۔ حلاج کے ہاں اوتار کا زردشتی تصور نمایاں ہے لیکن اس کا یہ عقیدہ کہ انسانی رُوح میں رُوح کل جلوہ پیرا ہے، فلاطیوس ہی سے ماخوذ ہے۔ شیخ اکبر ابن عربی نے نظریہ وحدت الوجود اور فصل و جذب فلاطیوس ہی سے اخذ کیا ہے۔ فلاطیوس کا خیال تھا کہ ذات احد کائنات سے بے تعلق اور ماوراء بھی ہے اور کائنات میں جاری و ساری بھی۔ ابن عربی بھی ماورائیت اور سرایان دونوں کے قائل ہیں۔ انھوں نے 1۔ افلاطون کا Good، فلاطیوس کا احد اور اسلام کا اللہ ایک ہی معنوں میں استعمال کئے ہیں اور فلاطیوس کی عقل ازل کو ”حقیقت محمدیہ“ کا نام دیا ہے۔ ہسپانیہ میں نوفلاطونیت کی اشاعت رسائل اخوان الصفا کی تدریس سے ہوئی تھی جن سے ابن عربی نے استفادہ کیا تھا۔ ابن عربی کے شاگرد اور لے پالک صدر الدین قونوی، مولانا روم کے استاد تھے۔ چنانچہ مولانا روم نے اپنی مثنوی میں جو نظریہ فصل و جذب پیش کیا ہے وہ ابن عربی کے واسطے سے فلاطیوس ہی کے افکار کی صدائے بازگشت ہے۔ مثنوی کے ابتدائی اشعار میں روح انسانی کے اندوہ ناک اضطراب کا نقشہ کھینچا ہے جو اپنے مصدر و ماخذ میں جذب ہونے کے لئے بے قرار ہے اور اس کی جدائی میں نالہ کتاں ہے۔ عبد الکریم الجلیلی نے انسان کامل میں ابن عربی کا ہی نظریہ وحدت و وجود پیش کیا ہے الجلیلی بھی فلاطیوس کی طرح وجود مطلق کا تئزل تین مراحل میں تسلیم کرتے ہیں۔ البتہ انھوں نے عقل کل یا عقل ازل کو ہویت (دہ ہوتا) اور روح کو آئیت (میں ہوتا) کا نام دیا ہے۔ روح انسانی کا صعود بھی تین مراحل میں دکھایا ہے جنہیں طے کر کے وہ مبداء حقیقی تک پہنچ جاتی ہے۔ مولانا روم عراقی، جامی عطار، سنائی، ابن الفارض وغیرہ صوفی شعراء کی پُرسوز اور دلدوز شاعری میں نوفلاطونی تصور عشق ہی کی ترجمانی کی گئی ہے۔

متکلمین اسلام:

دنیاۓ اسلام میں تحریک اعتزال سے عقلی استدلال کا آغاز ہوا معتزلہ عقائد میں غور و فکر کی دعوت نہ دیتے اور عقل و نقل یا فلسفہ و مذہب کی تطبیق کو ضروری نہ سمجھتے تو مسلمانوں میں تحقیق علمی کا نشوونما پانا ناممکن تھا۔ اعتزال کا تعلق ایک طرف سیاسیات سے تھا اور دوسری

طرف مذہبیات سے سلاطین بنو امیہ نے خلافت کو خاندانی میراث میں تبدیل کر دیا تھا جسے برقرار رکھنے کے لئے وہ جبر و استبداد سے کام لیتے تھے۔ ان کی اکثریت لہو و لعب اور عیش و کوئی کی دلدادہ تھی جس کے لوازم پر بیت المال کا روپیہ بیدردی سے خرچ کیا جاتا تھا۔ نتیجتاً عہد جاہلیت کی قدروں نے از سر نو قبول عام پایا۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر مورخ بنو امیہ کے دور اقتدار کو بے دینی کے احیاء سے تعبیر کرتے ہیں۔ صلاح الدین خدا بخش جو بنو امیہ کے بڑے مداح ہیں ان کی بے دینی اور عیش پرستی کا اعتراف کرتے ہیں۔ عرب فطرتاً حریت پسند تھے اور جبر و استبداد کے عادی نہیں تھے۔ موالی الگ برافروختہ ہو رہے تھے کیونکہ بنی امیہ انھیں حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ یہ انقلاب زمانہ کا کرشمہ تھا کہ وہی ایرانی جنھیں عرب ابناء (سلاطین زادے) کہا کرتے تھے اب ذلت و زبوں حالی کی زندگی گزار رہے تھے۔ بنو امیہ نے قیصرۂ روم کی طرح اپنے آپ کو عوام سے الگ تھلگ رکھنے کی کوشش کی اور ان کی تالیف قلب کی بجائے بزرگ و شمشیر اپنا تسلط و غلبہ منوانا چاہا۔ چنانچہ ان کے ایک صوبہ دار حجاج بن یوسف نے ایک لاکھ بیس ہزار مسلمانوں کا خون بہایا۔ قیدیوں کو بھیڑ بکریوں کی طرح باڑوں میں بند کرنا اور مردوں اور عورتوں کو اکٹھا زنجیروں میں جکڑنا اسی کی اولیات ہیں لیکن جبر و تشدد سے کسی زندہ قوم کے جذبہ حریت کو پکلا نہیں جاسکتا موابیوں نے جا بجا بغاوتیں کیں اور ایرانیوں نے من حیث القوم علویوں اور عباسیوں کی دعوت کو تقویت دی۔ اس سیاسی رد عمل کا ایک مذہبی اور داخلی پہلو بھی ہے جو ہمارے نقطہ نظر سے زیادہ اہم ہے اور وہ یہ ہے کہ ابن الوقت اور چاہ پسند علماء کی ایک جماعت نے جسے بعد میں مرجیہ کا نام دیا گیا حکومت وقت کا ساتھ دیا اور اس کے جوہر استبداد کا جواز اس صورت میں پیش کیا کہ جو کچھ ہوتا ہے خدا کی مرضی سے ہوتا ہے اس لئے ظلم و ستم اور جور و جفا کو صبر و شکر کے ساتھ برداشت کرنا چاہیے۔ نیز ایمان ۱ کا تعلق بنیادی طور پر عقیدے کے ساتھ ہے عمل کے ساتھ نہیں۔ لہذا جن لوگوں کا عقیدہ راسخ ہوا انھیں نماز پڑھنے یا دوسرے فرائض ادا کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ مرجیہ میں ابو شمر، عسسان بن ابان کوئی اور ابو معاذ التوبانی قابل ذکر ہیں۔ ابن حزم نے ملل و النحل میں ابو حنیفہ نعمان ۲

۱۔ آج کل بعض لوگ دین اور مذہب میں جو تفریق کر رہے ہیں وہ اسی عقیدے کی صدائے بازگشت ہے۔

۲۔ لاحقہ ہو سیرت العسمان، شبلی نعمانی۔

بن ثابت کو بھی مرجیہ کہا ہے۔ مقدسی نے بحر خزیر کے پاس اس فرقے کی ایک شاخ دیکھی تھی جن کے دیہات میں مسجد کا نام و نشان تک نہ تھا۔

قدزیہ نے مرجیہ کے ان خیالات کے خلاف احتجاج کیا اور کہا کہ خدا عادل ہے وہ نہ ظلم کرتا ہے اور نہ ظالم کی سرپرستی کرتا ہے۔ نیز انسان کو اپنے اعمال پر قدرت و اختیار حاصل ہے اسی لئے وہ اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے یعنی تکلیف (ذمے داری) اور قدرت لازم و ملزوم ہیں۔ اگر انسان کو جیسا کہ مرجیہ کہتے تھے مجبور محض تصور کیا جائے تو خدا عادل نہیں رہے گا کیونکہ جو شخص برائی کرنے پر مجبور ہے اس سے اعمال بد کا مواخذہ کرنا نا انصافی ہے۔ اس کے ساتھ قدزیہ نے کہا کہ خدا ظلم و ستم کو روا نہیں رکھتا اس لئے ظالم و جابر سلاطین کو بزور شمشیر ظلم و ستم سے باز رکھتا ہر مسلمان کا فرض ہے۔ دوسرے الفاظ میں قدزیہ نے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی دعوت دی۔ شبلی نعمانی¹ لکھتے ہیں:

”بنو امیہ نے جب ظالمانہ حکومت شروع کی تو عرب کی خود سر طبعیتیں گوارا نہ کر سکیں اور بغاوتیں برپا ہوئیں۔ اس کے لئے ایک طرف تو حجاج وغیرہ جیسے ظالم مہیا کئے گئے کہ آزادی اور خود سری کو پامال کریں اور دوسری طرف مذہبی لوگوں کو رشوتیں دی گئیں کہ قضا و قدر کا مسئلہ پھیلانیں۔ یعنی یہ کہ جو کچھ ہوتا ہے خدا کے حکم سے ہوتا ہے اس کی شکایت خدا کی شکایت ہے۔ اس کے مقابلے میں معتزلہ نے عدل کا مسئلہ شائع کیا یعنی یہ کہ خدا عادل ہے اور وہ کبھی عدل کے خلاف نہیں کرتا۔ یہ دونوں خیالات ساتھ ساتھ رقبانہ پھیلے۔“

اقبال نے بھی اپنے خطبات میں تقدیر پرستی کو بنو امیہ کے جوڑا استبداد سے منسوب کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

”دشمن کے عملی مادیت پسند اور ابن الوقت اموی حکام کو کسی سہارے کی ضرورت تھی جو ان کے اعمال بد کا جواز پیش کر سکتا جن کے وہ کر بلا میں مرتکب ہوئے تھے۔ نیز ان کے پیش نظر امیر معاویہ کی بغاوت کے ثمرے سے متمتع

ہونا بھی تھا اور عوام کی بغاوت کا سد باب کرنا بھی کہا جاتا ہے کہ معبد چینی نے حسن بصری سے پوچھا کہ بنی امیہ مسلمانوں کا خون بہاتے ہیں اور اپنے افعال کو قضاءِ اللہ سے منسوب کرتے ہیں۔ حسن بصری نے جواب دیا ”دشمنانِ خدا جھوٹ کہتے ہیں۔“ اس طرح مسلمان علماء کے واضح کاف احتجاج کے باوصف تقدیر پرستی کی ترویج ہوئی جو اخلاق کو پست کر دینے والی چیز تھی۔“

یہ بدیہی امر ہے کہ جس ملک میں آمریت ہوگی وہاں صرف دو قسم کے لوگ نظر آئیں گے۔ یا تو خوشامدی اور ابن الوقت اور یا باغی اور مصلح مر جیہ ابن الوقت تھے اور قد زید (جنہیں بعد میں معتزلہ کہا گیا) باغی اور مصلح تھے۔ معبد چینی نے بنو امیہ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور عبدالملک اموی کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔ غیلان دمشقی نے معبد چینی کی دعوت کو جاری رکھا اور ہشام اموی نے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ واصل بن عطا بھی اسی گروہ سے تعلق رکھتا تھا وہ ایک مسئلے کے اختلاف کے باعث حسن بصری کے درس سے الگ ہو گیا اس لئے اس کا اور اس کے ہم خیالوں کا نام معتزلہ (لغوی معنی، الگ ہونے والے) پڑ گیا مسئلہ یہ تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہوگا، جیسے خوارج کہتے تھے یا مومن ہوگا، جیسے مر جیہ کا عقیدہ تھا واصل بن عطا نے کہا کہ وہ نہ کافر ہوگا اور نہ مومن۔ اس اصول کو المنازلہ بین المنازعتین کہتے ہیں۔ اعتزال کا آغاز بصری میں ہوا تھا لیکن بعض معتزلہ نے بغداد میں سکونت اختیار کر لی اور اپنا مستقل درس قائم کیا بصری کے مکتب سے تعلق رکھنے والوں میں ضرار بن عمرو، معمر ابوہذیل، علاف، النظام، ہشام بن الحکم، جاحظ اور نجاشی مشہور ہوئے اور بغداد والوں میں بشر بن الحنظل، الحمر، دار، اسکانی خیاط اور کسبی نے ناموری حاصل کی۔

معتزلہ اپنے آپ کو اہل العدل والتوحید کہتے تھے۔ انھوں نے ذات باری کا ماورائی¹ اور تنزیہی تصور پیش کیا وہ رویت باری تعالیٰ کے منکر تھے۔ یعنی ان کا عقیدہ تھا کہ جیسا کہ عوام کا خیال ہے انسان قیامت کے دن خدا کی صورت کو نہیں دیکھ سکے گا کیونکہ وہ صورت و شکل سے متزہ ہے اس کے برعکس حنابلہ، مجسمہ، مشبہ، ظاہریہ، کرامیہ وغیرہ کا عقیدہ تھا کہ خدا انسان کی طرح ہاتھ، پاؤں، آنکھ، ناک وغیرہ رکھتا ہے۔² معتزلہ ذات باری کی تنزیہ

1. Transcendentalist 2 اصطلاح میں اسے Anthropomorphic کہتے ہیں یعنی خدا کو انسان کا اپنی شکل و صورت پر قیاس کرنا۔ والٹیر کا قول ہے ”خدا نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا تھا۔ انسان نے اس کے جواب میں خدا کو اپنی صورت کے مطابق بنالیا۔“

پر زور دیتے ہوئے کہتے تھے کہ خدا کی ذات سے اُس کی صفات کو الگ نہیں سمجھا جاسکتا۔ خلق قرآن کا ہنگامہ آرا مسئلہ بھی اسی عقیدے کی فرع ہے۔ سب سے پہلے بیان بن سمان اسمعی نے کہا تھا کہ قرآن مخلوق ہے بعد میں معتزلہ نے اسے اختیار کر لیا۔ علمائے ظاہر قرآن کو قدیم اور غیر مخلوق مانتے تھے اور معتزلہ کے ہاں یہ شرک تھا۔ وہ کہتے تھے کہ قرآن کا مخلوق ہونا ہی اس بات کی سب سے بڑی دلیل ہے کہ وہ حادث ہے۔ ول ڈیورنٹ¹ کے خیال میں قرآن کے قدیم ہونے کا عقیدہ یہودیوں اور عیسائیوں سے ماخوذ ہے۔ یہودی احبار کہتے تھے کہ توریت خلق آدم سے پہلے موجود تھی² اور عیسائی کلمہ (لوگس) کو قدیم مانتے تھے۔ مامون الرشید بھی قدیم قرآن کے عقیدے کو شرک خیال کرتا تھا۔ اُس نے خلق قرآن کے عقیدے کو شائع کرنے کی کوشش کی جس پر حنابلہ نے اس کی سخت مخالفت کی۔ احمد حنبل اور ان کے پیروند صرف قرآن کو قدیم مانتے تھے بلکہ کہتے تھے کہ قرآن ذی روح اور ذی شعور ہے اس کا دل ہے جو دھڑکتا ہے اور اس کے ساتھ اس کی دھین بھی قدیم ہیں۔ اس کی زبان ہے جس سے وہ اپنے قاریوں کی شفاعت کرے گا شفاعت کے عقیدے پر بھی معتزلہ اور حنابلہ میں شدید اختلاف تھا۔ معتزلہ کہتے تھے کہ قیامت کے دن کوئی شخص کسی کی شفاعت نہیں کر سکے گا کیونکہ یہ عدل و انصاف کے منافی ہے کہ ایک شخص خدا کے احکام کی صریح حکم عدولی کرے اور پھر اُسے کسی کی سفارش سے بخش بھی دیا جائے۔

مامون الرشید اپنے فضل و کمال، فکر و تدبیر، روشن خیالی اور وسیع انظری کے لحاظ سے تاریخ اسلام میں منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ وہ برا مکہ کا تربیت یافتہ تھا جن کی کوششوں اور فیاضیوں سے بغداد علماء عصر کا مرجع بن گیا تھا۔ اس کا باپ ہارون الرشید محدثین کا ہم خیال تھا لیکن مامون الرشید نے مسلک اعتزال اختیار کیا۔ اُس نے مختلف علوم کی ترویج و اشاعت کے لئے زر کثیر صرف کر کے بیت الحکمت قائم کیا اور اپنے عہد کے چیدہ فضلاء کو یونانی، سریانی، قبطی، پہلوی اور سنسکرت کی مستند کتابوں کو عربی میں ترجمہ کرنے پر مامور کیا۔ بیت الحکمت صرف دارالترجمہ ہی نہیں تھا بلکہ باقاعدہ اکادمی کی صورت میں قائم کیا گیا تھا جہاں طلبہ اساتذہ کی صحبت سے بہرہ ور ہوتے تھے خلیفہ نے قیصر روم کی مملکت میں اپنے گماشتے بھیجے جو یونان قدیم کے علوم و معارف کی کتابیں ڈھونڈ کر لاتے تھے۔ خود قیصر روم کو خط لکھا کہ فلسفہ و طب کی

1 دی اتن آؤ فیث۔ 2 ہندو بھی ویدوں کو قدیم اور غیر مخلوق مانتے ہیں۔

جتنی کتابیں فراہم ہو سکیں روانہ کر دی جائیں۔ جب کتابوں کا ذخیرہ فراہم ہو گیا تو یونانی، سریانی، عبرانی وغیرہ کے علماء کو معقول مشاہرے دے کر ان کے ترجمے پر مامور کیا گیا۔ حسین بن اسحاق نسطوری کے ساتھ اس نے وعدہ کیا کہ وہ مترجمہ کتابوں کا معاوضہ انھیں سونے میں تول کر دے گا۔ پختے میں ایک دن مامون الرشید کے دربار میں مجلس مذاکرہ برپا ہوتی تھی جس میں تمام مذاہب و ادیان کے علماء آزادی اور بے باکی سے اظہار خیال کرتے تھے۔ اس مجلس میں حاکم و محکوم کا حجاب اٹھا دیا جاتا تھا اور مامون الرشید بحیثیت ایک محقق اور عالم کے اس میں شرکت کرتا تھا۔ شیلی نعمانی نے ”الممامون“ میں لکھا ہے کہ ایک دن اس کے اجلاس میں صحابہ رسولؐ کی افضلیت کا موضوع زیر بحث آ گیا۔ مامون الرشید حضرت علی بن ابی طالب کی افضلیت کا قائل تھا اس مباحثے میں بغداد کے چوٹی کے علماء شریک تھے جن میں سے اکثر خلیفہ سے اختلاف کر رہے تھے۔ گفتگوں بحث جاری رہی اور اس میں قرآن و حدیث سے استناد کیا گیا۔ شیلی لکھتے ہیں کہ انصاف یہ ہے کہ میدان مامون الرشید کے ہی ہاتھ رہا۔ یہ بحث کتب تواریخ میں محفوظ ہے اور مامون الرشید کے علمی تحریر پر دلالت کرتی ہے تحقیق و تجسس کے اس ماحول میں آزادی رائے اور فکر و تدبیر کو تقویت بہم پہنچی۔ معتزلہ مذہبی عقائد میں فکر سے کام لیتے تھے اس لئے اہل علم میں اعتزال کی خوب اشاعت ہوئی۔ شاید اسی بناء پر مستشرقین نے معتزلہ کو عقلیت پسند کہا لیکن اس سے غلط فہمی پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ عقلیت پسند صرف عقل کو حقیقت کا معیار سمجھتے ہیں اور حقائق کا جائزہ مجرد منطقی استدلال سے لیتے ہیں۔ معتزلہ عقل اور وحی دونوں کو صداقت کا سرچشمہ خیال کرتے تھے اور تاویل و توجہ سے عقل و نقل میں مفاہمت پیدا کرتے تھے۔ اس لئے انھیں ان معنوں میں عقلیت پسند کہنا صحیح نہیں جن معنوں میں ہم ہیگل یا بریڈلے کو عقلیت پسند سمجھتے ہیں معتزلہ دراصل متکلم تھے اور اسلامی عقائد کی صداقت کو عقلی دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے یہودی، مجوسی، نصرانی، صابی اور سیمیہ جے سے بارہا مناظرے کئے۔ مامون الرشید کے دربار میں اس قسم کے مناظروں کا صدر اکثر اوقات مشہور معتزلی عالم ابوہمدیل علاف کو مقرر کیا جاتا تھا۔ غیر مذاہب کے پیشوا یونانی فلسفے سے بہرہ ور تھے کیونکہ ان کے ہاں حراں، گندی شاپور، نصیبین وغیرہ کے مدارس میں منطق والہیات نصاب تعلیم میں شامل تھے۔ جب یہ

لوگ اسلام پر تعریض کرتے تو محدثین نقلی دلائل سے انھیں جواب دیتے محدثین کا نقطہ نظر ترمذی ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

والمذهب فی هذا عند اهل العلم من الائمة مثل سفیان الثوری و مالک ابن انس و سفیان بن عیینة و ابن المبارک و کعب و غیرہم انہم رووا هذه الاشیا و قالوا نروى هذه الاحادیث و نومن بها و لا یقال کیف و هذا الذی اختاره اهل الحديث ان یروى هذه الاشياء كما جاء ت و یومن بها و لا تفسرو لا یتوهم و لا یقال کیف و هذه امر اهل العلم الذی اختاره و ذهب الیه .
(جامع البیان، عبدالبر)

(ائمہ اہل علم جیسے سفیان ثوری، مالک ابن انس، سفیان بن عیینہ، ابن المبارک اور کعب کا اس بارے میں مذہب یہ تھا کہ انھوں نے ان چیزوں کی روایت کی اور کہا ہم حدیثوں کی روایت کرتے ہیں اور ان پر ایمان لاتے ہیں اور یہ نہیں کہا جائے کہ یہ کیوں کر رہے ہیں اور اسی مذہب کو اہل حدیث نے اختیار کیا ہے کہ ان باتوں کی روایت کر دی جس طرح پر وہ آئی ہیں اور ان پر ایمان رکھا جائے اور ان کی تفسیر نہ کی جائے اور نہ وہ ہم کیا جائے اور نہ ”کیسے“ کہا جائے۔ اہل علم کا یہی مذہب ہے۔ اسی کو انہوں نے پسند کیا ہے۔)

اس عقیدے کو مختصراً بلا کیف کہا جاتا ہے یعنی بے چوں و چرا ایمان لانا اور اعتقاد محکم رکھنا۔ لیکن نصرانی، مجوسی اور صابی اس سے کب قائل ہونے والے تھے۔ چنانچہ معتزلہ ان کا مقابلہ خود انہی کے حربوں سے کرنے پر کمر بستہ ہو گئے۔ انہوں نے معقولات کا مطالعہ کیا اور عقلی دلائل سے غیر مذہب کے علماء کے ساتھ مناظرے کا بازار گرم کیا۔ اس طرح دنیائے اسلام میں عقل و نقل یا فلسفہ و مذہب کی تطبیق کا آغاز ہوا جسے اصطلاح میں علم کلام کہا جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ معتزلہ نے محسوس کیا کہ فلسفہ ایک مستقل شعبہ علم ہے اور بذات خود احتیاق حق کی قدرت رکھتا ہے۔ چنانچہ مذہب کے دوش بدوش فلسفہ اور وحی کے ساتھ ساتھ عقل کی اہمیت بھی تسلیم کر لی گئی یہ بات خالی از دجسپی نہیں ہے کہ یعقوب بن اسحاق الکندی جسے فلسفہ اسلام کا بانی سمجھا جاتا ہے معتزلی العقیدہ تھا۔

معتزلہ نے قدر و اختیار، عدل و انصاف، آزادی فکر و نظر، عقلیت پسندی اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے انقلاب پرور نظریے کو فروغ دیا تھا۔ اس لئے سلاطین و خلفاء ان کے عقائد کو اپنے لئے خطرناک سمجھتے تھے۔ متوکل عباسی نے ان ترقی پرور خیالات کا سد باب کرنے کے لئے احمد جنبل کے پیروؤں کی حوصلہ افزائی کی۔ یہ لوگ معتزلہ کے پرانے دشمن تھے۔ انھوں نے اس معاملے میں متوکل سے پورا تعاون کیا۔ معتزلہ کو ملک بدر کر دیا گیا اور ان کی تالیفات کو نذر آتش کر دیا گیا یہ جہاں ایسی مکمل تھی کہ آج ان کی سینکڑوں تالیفات میں سے ایک بھی دستیاب نہیں ہوئی۔ اور ان کے عقائد و خیالات جستہ جستہ اقتباسات سے ہی معلوم کئے جاسکتے ہیں۔ شبلی لکھتے ہیں:

”اس وقت سلطنت عباسیہ برائے نام رہ گئی تھی اور سلجوقیہ وغیرہ کی وجہ سے مذہبی آزادی بالکل نہیں رہی تھی۔ معتزلہ پر ہر طرح سے ظلم کیا گیا محمد بن احمد معتزلی عالم پچاس برس تک گھر میں گھسا بیٹھا رہا۔ علامہ زنجیری صاحب کشاف ہجرت کر کے مکہ چلے گئے۔ اپنی تفسیر میں اس طرف اشارہ بھی کیا ہے۔ ابنین اور مغرب میں محمد بن تومرت نے جو غزالی کا شاگرد تھا، اعتزال کا استیصال کر دیا صلاح الدین ایوبی نے بہ جبر اشعری عقائد اپنی سلطنت میں جاری کئے۔“

اشاعرہ نے حکومت کی سرپرستی سے پورا فائدہ اٹھایا اور معتزلہ کے افکار کی تردید میں تالیف و تصنیف کا سلسلہ شروع کیا۔ ابتداء میں ان کے دلائل بیشتر روایتی اور نقلی تھے لیکن باقلانی، غزالی اور رازی نے ان پر عقلی دلائل کا اضافہ کیا جس سے اسلامی علم کلام کا دوسرا باب شروع ہوتا ہے۔ معتزلہ نے دوسرے مذاہب کے پیروؤں کے اعتراضات کا رد لکھا تھا۔ اشاعرہ نے خود معتزلہ کے خلاف منطقی استدلال سے کام لینا شروع کیا۔ سید عبدالسلام ندوی اس امر کی طرف توجہ دلاتے ہوئے ”امام رازی“ میں لکھتے ہیں:

”علم کلام کی دو مختلف شاخیں ہیں عقلی اور نقلی ان میں پہلی شاخ فلسفہ اور دوسرے مذاہب کے مقابلے میں ایجاد ہوئی تھی۔ پہلی شاخ کے موجد معتزلہ یعنی ابوالہذیل علاف، نظام، جاحظ اور ابومسلم اصفہانی وغیرہ تھے اور چونکہ یہ علم کلام خالص فلسفیانہ اصول پر مرتب کیا گیا تھا اس لئے محدثین اور ائمہ نے

علم کلام کی جو مخالفت کی اس کا تعلق اس علم کلام کے ساتھ تھا۔ مفتاح السعاده میں لکھا ہے کہ علم الکلام کی ابتدائی اشاعت پہلی صدی ہجری میں معتزلہ اور قدریہ نے کی اور اہلسنت والجماعت کے علم کلام کی بنیاد امام ابو الحسن اشعری نے ڈالی جو تیسری صدی میں تھے اور خود ایک مدت تک معتزلی رہ چکے تھے۔ اس بنا پر علم کلام دو صدیوں تک مستقل معتزلہ کے ہاتھ میں رہا۔ امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، شافعیؒ، مالکؒ، احمد حنبلؒ نے اسی علم کلام کی مخالفت کی تھی۔

نقلی علم کلام خود اسلامی فرقوں یعنی معتزلہ، قدریہ، جبریہ وغیرہ کے مقابلے میں ایجاد ہوا تھا اور اس کے موجد ابو الحسن اشعری تھے ابتداء میں یہ طریقہ بالکل نقلی تھا۔ سب سے پہلے قاضی ابوبکر باقلانی نے اس میں چند عقلی مسائل کا اضافہ کیا اس کے بعد امام الحرمین نے اپنی کتاب میں یہ روش اختیار کی۔ اس کے بعد امام غزالی اور رازی نے منطق سے کام لے کر فلسفہ وغیرہ کی تردید کی۔“

متوکل کے ساتھ خلافت عباسیہ تنزل پذیر ہو گئی۔ سیاسی زوال اور اخلاقی انحطاط کے اس دور میں آزادی فکر و نظر اور اجتہاد رائے کا چنپ سکنا امر محال تھا اس لئے اہل علم رجعت پسندی اور تقلید کو رانہ کے شکار ہو گئے۔ اس پر معتزلہ کے ترقی پر درانکار کی تردید کو مذہبی فریضہ سمجھ لیا گیا۔ ابو الحسن اشعری کو رجعت پسندی کے اس رجحان کا سب سے بڑا علمبردار سمجھا جاسکتا ہے۔ اشعری اوائل عمر میں معتزلی تھے۔ لیکن بعد میں منحرف ہو گئے۔ اشعری اور ان کے پیروؤں نے معتزلہ کے عقلیت پسندی کے میلان کو کچلنے میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں کیا۔ معتزلہ نے خدا کا تنزیہی تصور پیش کیا تھا۔ اشاعرہ نے کہا کہ خدا کا جسم ہے، خیر ہے، مستقر ہے اور اسے انسان اپنی ظاہری آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے۔ معتزلہ نے کہا تھا کہ خدا خیر محض ہے، عادل ہے، اس سے شر اور نا انصافی کا صدور نہیں ہو سکتا۔ اشاعرہ نے کہا ہو سکتا ہے۔ معتزلہ نے قدر و اختیار کی تلقین کی تھی۔ اشاعرہ نے جمیہ ۱ کی پیروی میں جبر مطلق پر

۱. انہیں جبریہ بھی کہتے ہیں۔ ان کا بانی جہم بن صفوان تھا۔ ان کے علاوہ نجاریہ اور زرارہ بھی جبری تھے۔ ان کا عقیدہ تھا: الجبر وهو نفی الفعل حقيقة عن العبد و اضافة الى الرب تعالى۔ (انسان اپنے افعال کے لیے ذمہ دار نہیں ہے۔ ان کا صدور خدا سے ہوتا ہے)

زور دیا معتزلہ نے کہا تھا کہ فعل کی استطاعت اس فعل کے ارتکاب سے قبل انسان میں موجود ہوتی ہے۔ اشاعرہ نے کہا کہ ہر فعل کے ارتکاب کے وقت خدا استطاعت پیدا کرتا ہے۔ جسے انسان کسب کر لیتا ہے لیکن کسب کرنے سے وہ مختار نہیں سمجھا جاسکتا۔ کسب کا یہ نظریہ اس قدر خندہ آور ہے کہ مورخین اسے اشاعرہ کے عجائبات میں شمار کرتے ہیں۔ اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے اشاعرہ نے کہا زمان کوئی مسلسل حرکت یا مرد نہیں ہے بلکہ آفات پر مشتمل ہے جنہیں خدا ہر لمحہ تخلیق کرتا رہتا ہے۔ یہ کہہ کر گویا انھوں نے سبب اور مسبب یا علت اور معلول کے تعلق و ربط باہم سے انکار کر دیا اور کہا کہ کوئی سبب کسی مسبب کا باعث نہیں ہوتا۔ اس نظریے نے سائنٹیفک تحقیق کو سخت نقصان پہنچایا کیونکہ سائنٹیفک تحقیق کی بنیاد ہی سلسلہ سبب و مسبب پر استوار ہوتی ہے جب اہل علم اسباب و مسببات کے ربط و تعلق سے قطع نظر کر لیں تو وہ سائنس میں ایک قدم آگے نہیں بڑھا سکتے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان سائنس دانوں کی ساری کوششیں جزوی تجربات تک محدود ہو کر رہ گئیں اور فقہاء کے خوف سے انہیں بھی تجربات سے مستقل نظریات کے مرتب کرنے کی جرأت نہ ہو سکی۔ تاریخ فلسفہ و سائنس کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے فلسفیانہ فکر و تدبیر تحقیق علمی کے لیے زمین ہموار کرتا ہے اس کے بعد اس میں سائنس کی غم ریزی کی جاتی ہے۔

معتزلہ اگرچہ متکلم تھے لیکن عقلی استدلال کو اذیلیں اہمیت دیتے تھے۔ جس سے تحقیق و فکر کو تقویت پہنچنے کا قوی امکان تھا۔ اس عقلی کاوش کو فلسفہ و سائنس کی ہمہ گیر ترویج پر منج ہونا چاہیے تھا۔ لیکن اشاعرہ اور حنابلہ کی کم نظری اور تعصب نے اس امکان کا سد باب کر دیا اور ہر کہیں ذہنی جمود و تعطل کا دور دورہ ہو گیا۔ ڈاکٹر سخاؤ نے سچ کہا ہے اگر مسلمانوں میں اشعری اور غزالی نہ ہوتے تو ان میں اب تک کئی گلیلیو اور نیوٹن پیدا ہو چکے ہوتے، اس پر غزالی نے تصوف کے مسائل کو شرعی اور فقہی مسائل میں ایسا مخلوط کر دیا کہ آج تک مسلمان اس سے پورے طور پر گلو خلاصی حاصل نہیں کر سکے۔ اقبال نے ابن عربی کے وحدت وجود کے نظریے کو مسلمانوں کے زوال کا سبب قرار دیا ہے۔ لیکن یہ محل نظر ہے۔ وحدت وجود کا تصور ہمیشہ چند سربر آوردہ ارباب فکر و نظر تک محدود رہا ہے۔ اسی طرح رومی، سنائی، جامی وغیرہ شعراء کا کلام بھی اصحاب ذوق کے حلقے سے باہر نہیں جاسکا، علاوہ ازیں فقہاء ہمیشہ وجودی صوفیہ کی تکفیر کرتے رہے ہیں۔ اس کے برعکس غزالی کے متصوفانہ افکار کو فقہ اور شریعت کے روپ میں

پیش کیا گیا تھا اس لئے جمہور کے لئے ان کے اثرات سے محفوظ رہنا ناممکن تھا۔ غزالی اور رازی دونوں اخوان الصفا کی مخالفت کرتے ہیں لیکن درپردہ انہی سے کسب فیض بھی کرتے ہیں۔ مولوی عبدالسلام ندوی ”امام رازی“ میں لکھتے ہیں:

”مولانا حمید الدین کے مطابق امام رازی اخوان الصفا کی رایوں کی طرف بہت میلان رکھتا تھا۔ لیکن وہ اس کا اخفا کرتا ہے۔ اس لئے ناواقف شخص اس کو سستی اشعری خیال کرتا ہے۔“

یہی بات ڈی یور نے غزالی کے متعلق کہی ہے کہ وہ اخوان الصفا کی مخالفت اور تنقید بھی کرتا ہے اور درپردہ اُن سے استفادہ بھی کرتا ہے۔

تاتار کے خروج اور سقوط بغداد نے آزادی رائے کا بالکلیہ خاتمہ کر دیا۔ تاتاری، بلجوق اور عثمانی بالطبع استبداد اور جبر و تشدد کی طرف مائل تھے۔ اُن کا اصول تھا ”اوپر خدا نیچے خان۔“ ان میں عربوں کی کشادگی قلب اور ایرانیوں کی وسعت نظر مفقود تھی۔ چنانچہ ان کے تسلط کے ساتھ تحقیق علمی اور حریت فکر و نظر کا بھی خاتمہ ہو گیا اور ہر طرف اندھی تقلید متصرف ہو گئی۔

مسلمانوں کے فنی اور اخلاقی تنزل کی ذمہ داری ایک حد تک حنابلہ کی رجعت پسندی اور اشاعرہ کی جبریت پر عائد کی جاسکتی ہے۔ اشاعرہ کی جبریت نے تقدیر پرستی کو تمام دنیائے اسلام میں رواج دیا۔ فتنہ تاتار کے بعد مسلمان جس اخلاقی پستی اور کم ہمتی کا شکار ہو گئے اس کی تہ میں بھی اشاعرہ ہی کی تعلیمات کا رفرما تھیں۔ مولانا شبلی نعمانی لکھتے ہیں: 1

”ادھر تو حکومت کا زور ادھر چوتھی صدی کے آغاز سے آفتاب علم کا زوال شروع ہوا اور اشاعرہ کے خیالات تمام دنیا پر چھا گئے۔ جس نے یہ خیالات پھیلانے کہ خدا کے لئے عدل ضروری نہیں۔ بادشاہ خدا کا سایہ ہے بادشاہ کی عزت خدا کی عزت اور اس کی توہین خدا کی توہین ہے۔ ان خیالات نے طبیعتوں کی آزادی، دلیری، راست گوئی اور بلند ہمتی کا بالکل خاتمہ کر دیا۔“

اس چنی چومد و قحط اور تقدیر پرستی کے طلسم سے نجات حاصل کرنے کے لئے مسلمانوں کو پانچ سو برس انتظار کرنا پڑا۔ معتزلہ اور ان کی تالیفات کو صدیوں کے تشدد نے حرف غلط کی طرح صفحہ ہستی سے مٹا دیا تھا۔ لیکن ان کے نظریات متفرق اقتباسات کی صورت میں محفوظ رہے اور بیسویں صدی میں جب مسلمانوں کا سامنا جدید مغربی علوم سے ہوا تو دوبارہ معتزلہ سے ہی رجوع کیا گیا۔

جدید اصلاحی تحریکیں:

تاریخ عالم میں پندرہویں اور سولہویں صدیاں (ب-م) بڑی اہم سمجھی جاتی ہیں۔ ان صدیوں نے مغرب میں تہذیب و تمدن کو نیا جنم دیا اور مشرق کو ازمائش تاریک میں دھکیل دیا۔ ششتری¹ لکھتے ہیں:

17 ویں، 18 ویں، 19 ویں صدیاں ایشیا کے ازمائش تاریک یا عہد جہالت کی صدیاں ہیں۔ سیاسی قوت کے تنزل کے ساتھ ایشیائی ممالک میں اخلاقی اور معاشرتی انحطاط کا دور دورہ ہو گیا تھا ہر طرف خانہ جنگی، احساس کہتری، انتشار و خفقشار، جہالت و کم سواد، وہم پرستی اور اندھی تقلید کا تسلط تھا۔ علم و فضل کی مشعل مشرق سے مغرب کو چا چکی تھی۔“

اسلامی ممالک میں مطلق العنان سلاطین کی حکومت تھی۔ علماء اور فقہا ان کی کاسہ لیس پر قانع تھے۔ علمی لحاظ سے ان کا محبوب مشغلہ یہ قرار پایا تھا کہ قدماء کی کتابوں کی شرحیں لکھتے رہیں اور بال کی کھال اتارتے رہیں۔ پہلے ان کتابوں کے خلاصے لکھے جاتے پھر ان کی شرحیں لکھی جاتیں پھر ان شرحوں کے خلاصے لکھے جاتے اور طلباء کو رٹا دیے جاتے۔ ان حالات میں فکر و نظریہ اجتہاد رائے کے بروئے کار آنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ عربی کا مشہور شاعر ابو العلامہ معری کہتا ہے: جے

”اسلاف کی کجواس کا کتنا بڑا سرمایہ کتابوں میں ایسا موجود ہے جس کی تمام روشنائی ضائع گئی۔“

مدعیان علم و فضل تدبر و فکر سے بیگانے ہو چکے تھے اسی شاعر نے کہا ہے:

”لوگ امام حق کے منتظر ہیں جو ان کے لشکر کی قیادت کرے۔ یہ اُن کا

خیال خام ہے۔ عقل کے سوا کوئی امام نہیں ہے۔“

لیکن یہ نقار خانے میں طوطی کی آواز تھی۔ ہیوٹ بغداد (1256ء) سے 19 ویں صدی کے اوائل یعنی کم و بیش پانچ سو برس تک مسلمان علماء عقلی استدلال اور حریت فکر کو بدعتِ سیئہ سمجھتے رہے مزید برآں ہمہ گیر قنوطیت اور جبریت نے جو سیاسی اور اخلاقی تنزل کی واضح علامات ہیں، دلوں میں تحقیق و تجسس کے ولولے سر دکر دیے تھے۔

مشرقِ ذہنی جمود کی دلدل میں ہاتھ پاؤں مار رہا تھا کہ مغرب میں تحریکِ احیاء العلوم پھا ہوئی اور کم و بیش ایک ہزار برس کے بعد اہل مغرب آزادی فکر و نظر سے دوبارہ روشناس ہوئے۔ انھوں نے مذہبی پیشواؤں اور متکلمین کے روحانی استبداد سے نجات پا کر سائنس اور فلسفہ کی بنیادیں از سر استوار کیں۔ کوپرنیکس، گلیلیو، کپلر وغیرہ کے انکشافات کے سامنے ادھام و خرافات کے گھروندے ٹکست و ریخت ہو کر رہ گئے۔ ذہنی آزادی کے ولولوں سے سرشار ہو کر کولبس، واسکوڈا گاما اور میجی لان وغیرہ دور دراز کے پُر خطر بحری سفروں پر روانہ ہوئے اور اپنے ہونٹوں کی نگاہوں کے سامنے نئی دنیا اور مشرقِ بعید کے دروازے کھول دیے۔ اہل مغرب نے ہر کہیں تجارتی کوششیاں قائم کر لیں اور مشرق کے زرو جواہر سے لدے ہوئے جہاز مغرب کو روانہ ہونے لگے۔ اس کے ساتھ ہی سائنس کی ایجادات نے صنعتی انقلاب برپا کیا جس سے مصنوعات کی ترقی و وسیع پیمانے پر ہونے لگی۔ ان کی کھپت کے لئے منڈیوں اور نوآبادیوں کی ضرورت محسوس ہوئی۔ کم و بیش ایک صدی میں اہل یورپ نے افریقہ اور ایشیا کے اکثر ممالک پر اپنا ملوک اور تجارتی تسلط محکم کر لیا۔ اس دوران میں مشرقی اقوام کی حالت بالعموم اور مسلمانوں کی بالخصوص زار و زبوں تھی۔ معاشرتی تنزل، اقتصادی پتھاری، عسکری کمزوری اور باہمی نفاق کے باعث مسلمان مغرب سے بڑھتے ہوئے طوفان کا مقابلہ نہ کر سکے اور اس کے سامنے خس و خاشاک کی طرح بکھر کر رہ گئے۔ مٹی بھر انگریزوں نے ایک صدی میں ہندوستان پر قبضہ کر لیا ان کی فاتحانہ ترک تاز کے سامنے مظہرِ عظمت کا پرچم سرنگوں ہو گیا۔ ترکی کو یورپ کے مرد بیمار کا لقب مل چکا تھا۔ ایران کا وجود روس اور انگلستان کی باہمی چشمک سے وابستہ تھا۔ بلاد مغرب کے اکثر ممالک پسماندہ تھے۔ یہ حالات تھے جب 18 ویں صدی کے نصف آخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں مسلمانوں کے ذہن و قلب میں

جنہش و حرکت کے آثار دکھائی دینے لگے اور جا بجا اصلاحی تحریکیں سر اٹھانے لگیں۔ نجد میں محمد بن عبد الوہاب، ایران میں مرزا علی محمد باب اور الجزائر میں محمد بن علی سنوسی نے اصلاح و احیائے مذہب کی ضرورت محسوس کی۔ یہ تحریکیں ابتداء میں خالص مذہبی تھیں لیکن بعد میں حالات کے تقاضوں نے انہیں سیاسی راہوں پر بھی ڈال دیا۔

محمد بن الوہاب 1703ء میں عینہ میں پیدا ہوئے۔ فقہ میں حنبلی المذہب تھے اور ابن تیمیہ اور ابن قیم کی تحریروں سے بہت متاثر ہوئے۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم کے مذہبی عقائد ظاہر یہ اور مجسمہ سے ملتے جلتے تھے۔ وہ فلسفہ و تصوف کے سخت مخالف تھے اور ان کا عقیدہ تھا کہ عقلی استدلال اور کشف و وجدان کے نظریات نے مذہب کی اصل روح کو فنا کر دیا ہے۔ تاریخی حقیقت یہ تھی کہ اسلام کی اشاعت ایشیا کی ایسی اقوام و ملل میں ہوئی تھی جن کی اپنی مستقل تمدنی روایات اور معاشرتی قدریں تھیں۔ مصر، ایران، مراکش، ہندوستان، انڈونیشیا وغیرہ کے مسلمانوں سے یہ توقع نہیں رکھی جاسکتی تھی کہ وہ ہر معاملے میں جزیہ نمائے عرب کے مسلمانوں کی تقلید کریں گے اور اپنی قدیم تمدنی روایات سے کنارہ کشی اختیار کر لیں گے۔ مرور زمانہ سے خود عرب میں اسلامی عقائد و اعمال نے ایسی صورتیں اختیار کر لی تھیں جنہیں ابن تیمیہ اور دوسرے متاثرہ بدعات و سنیات، خرافات و توہمات سے تعبیر کرتے تھے۔ محمد بن الوہاب نے اپنے پیشرو متاثرہ کی طرح ان کے اسناد کا بیڑا اٹھایا اور دنیائے اسلام میں تحریک وہابیت کا آغاز ہوا۔ وہابی کا لقب مخالفوں کا دیا ہوا ہے۔ محمد بن عبد الوہاب کے پیرو اپنے آپ کو موحدون کہتے تھے۔ علما نے وقت نے ان کی مخالفت بڑے جوش و خروش سے کی تو وہ 1744ء میں امیر محمد بن سعود کے پاس ورعہ چلے گئے۔ ابن سعود اور اس کے گھرانے نے محمد بن عبد الوہاب کی دعوت قبول کر لی اور بڑور شمشیر اپنے نئے مذہب کو رائج کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ سعود بن عبد العزیز نے 1802ء میں شہر کر بلا پر اچانک حملہ کیا دو ہزار مردوں کو قتل کیا اور لوٹ مار کا بے شمار سامان حاصل کیا۔ پھر مکہ اور مدینہ پر تاخت کا آغاز ہوا۔ قبے منہدم کر دیے گئے اور سعود زرو جوہر سمیٹ کر واپس آ گیا۔ اس کے بعد وہابی حاجیوں کے قافلے کو ٹنٹے رہے۔ اس طرح جوش اصلاح نے نجد کے ان بدوؤں کے لئے لوٹ مار اور قتل و غارت کا جواز پیدا کر دیا۔ محمد علی پاشا اور ابراہیم پاشا نے وہابیوں کو پے در پے شکستیں دیں اور ورعہ کو فتح کر کے مسمار کر دیا لیکن ترکی کی سلطنت کے کمزور ہوتے ہی ابن سعود کا گھرانہ پھر برسر اقتدار آ گیا۔

محمد بن عبدالوہاب نے 18 ویں صدی میں وہی فریضہ انجام دیا جو حنابلہ نے دور عباسیہ میں انجام دیا تھا یعنی اسلام میں تفکر و تدبر، عقلی استدلال اور آزادی رائے کو کچلنے کی کوشش کی۔ تشدد اور غلو کا یہ عالم تھا کہ خوارج کی طرح نجدی دراصل خوارج ازارقہ کی اولاد سے ہیں جو خلفاء سے شکست یاب ہو کر اس علاقے میں پناہ گزین ہوئے تھے۔ ہر اس مسلمان سے قتال و جدال جائز سمجھتے تھے جو ان سے اختلاف رائے کی جرأت کرتا تھا۔ رحم کی سزا بحال کی گئی۔ چنانچہ محمد بن عبدالوہاب نے ایک عورت کو جو زنا کی مرتکب ہوئی تھی سنگسار کرا دیا۔ بردہ فروشی کا احیاء عمل میں آیا۔ آج دنیا بھر میں نجد و احد مملکت ہے جہاں علانیہ کینر فروشی ہوتی ہے۔

نجدی تحریک اصلاح کے پس پردہ دراصل صحرائی اور بدوی روح کا رہنما تھی۔ دوسرے اسلامی ممالک میں بھی جن لوگوں نے وہابیت کو قبول کیا ان کی اکثریت وہی ہے جو اسلام کو خالص عربی روایات میں محدود رکھنا چاہتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر اسلام ایک بین الاقوامی اصلاح و تطہیر کی تحریک ہے تو اسے کسی ایک ملک کے معاشرتی اور تمدنی ماحول کی قدروں تک محدود نہیں کیا جاسکتا۔ ہر ملک کی مخصوص روایات اور تقاضے لازماً اس کی ترجمانی کی نئی نئی ہتھیں متعین کریں گے۔ فن تعمیر میں مسجد کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ چین، انڈونیشیا، ہندوستان، ترکی، مصر، مراکش، الجزائر، عراق، ایران وغیرہ کی مسجدوں کی طرز ساخت کا مطالعہ اس دلچسپ اور فکر انگیز حقیقت کا انکشاف کرتا ہے کہ ان مساجد کی ہیئت پر مقامی فن تعمیر کی روایات نے گہرا اثر ڈالا ہے۔ چین، برما اور انڈونیشیا کی مساجد پر بدھ اور چینی فن تعمیر کے اثرات واضح طور پر دکھائی دیتے ہیں۔ اسی طرح ایران اور شمالی ہند کی مساجد میں ایرانی اور تورانی فن تعمیر کی روایات غالب ہیں۔ مصر اور تیونس کی مسجدیں قطعی فن تعمیر کی یاد دلاتی ہیں۔ اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ عالم اسلام کی مساجد جو تعمیر و ہیئت کے لحاظ سے مسجد نبوی اس کی تعمیر میں بھی ایرانی فن کے اثرات ہیں۔ کے مشابہ نہیں انھیں منہدم کر دینا چاہیے کیونکہ ان میں بدعات و سعیات نے گھر کر لیا ہے تو اسے درخور اعتنا نہیں سمجھا جائے گا۔ اس طرح داخلی لحاظ سے جو مصلح یا مجدد، مخصوص تمدنی روایات اور ماحول کے اثرات سے قطع نظر کر کے اسلام کا احیاء کرے گا اس کی مساعی ناکام رہیں گی یہی حال وہابی تحریک کا ہوا۔ شروع شروع میں ہندوستان اور مصر کے بعض علماء نے اس کا پر جوش خیر مقدم کیا مگر رفتہ رفتہ مقامی روایات کے

پیش نظر اس کی تعلیمات میں مناسب رد و بدل کر لیا۔ ہندوستان میں شاہ ولی اللہ شاہ اسماعیل اور سید احمد شہید وغیرہ نے بھی ائمہ فقہ کی تقلید کو غیر ضروری قرار دیا اور براہ راست احادیث نبوی کی طرف رجوع کیا۔ شاہ ولی اللہ نے کہا کہ انھیں جو اچھی بات جس مذہب فقہ سے ملے گی وہ اسے اختیار کر لیں گے۔ محمد بن عبدالوہاب اپنے پیش رو ابن تیمیہ کی طرح تصوف کے سخت مخالف تھے۔ دونوں نے شیخ اکبر ابن عربی پر کفر کا فتویٰ لگایا تھا۔ لیکن شاہ ولی اللہ اور ان کے تبعین شیخ اکبر کے وجودی نظریے کے پر جوش ترجمان اور مبلغ تھے۔ مصر کے سلفیہ رشید رضا اور ان کے ہم خیال بھی وہابیت سے متاثر ہوئے لیکن انھوں نے محمد بن عبدالوہاب کی طرح عدم تقلید کو ائمہ فقہ تک محدود نہیں رکھا بلکہ قرآن اولیٰ کے اسلاف تک پہنچا دیا۔

انیسویں صدی کے نصف اول میں مرزا علی محمد باب شیرازی نے ایران میں اصلاح و تجدید مذہب پر کمر باندھی۔ وہ یکم محرم 1819ء کو شیراز میں پیدا ہوئے اور ابتدائی تعلیم سے فارغ ہو کر پچیس برس کی عمر میں ”باب“ ہونے کا دعویٰ کیا۔ شیعیان ایران کے ایک فرقہ شیخیہ (پیردان شیخ احمد احسانی) کا عقیدہ تھا کہ ہر زمانے میں امام مختار یا امام غائب کسی نہ کسی شخص سے بلا واسطہ و تعلق رکھتے ہیں جسے وہ باب (دروازہ) کہتے تھے۔ مرزا علی محمد شیرازی نے کہا کہ وہ واسطہ اور باب میں ہی ہوں۔ اس پر فرقہ شیخیہ کے بعض لوگوں نے ان کی دعوت قبول کر لی۔ دولت ایران بابیت کی تبلیغ و اشاعت اور اس کی روز افزوں ترقی سے متوحش ہو گئی۔ باب کو 1850ء میں گولی مار دی گئی اور ان کے پیروؤں کو کچلنے کی ہر ممکن کوشش عمل میں لائی گئی۔ بابیوں کی مشہور شاعرہ اور نقیبہ قرۃ العین کا انجام سکندریہ کی فلسفی خاتون ہائی پیشیا کی طرح بڑا المناک ہوا۔ اسے ایک گڑھے میں گرا کر گڑھے کو پتھروں سے پاٹ دیا گیا۔ مرزا علی محمد باب نے اپنی موت سے پہلے ایک شخص کے ظہور کی پیش گوئی کی تھی جسے بابی ”من ینظر اللہ“ (جسے اللہ ظاہر کرے) کہتے تھے۔ چنانچہ ایک بابی مرزا حسین علی ملقب بہ بہاء اللہ نے ”من ینظر اللہ“ ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کے بعد اس کے پیروؤں کو بہائی کہنے لگے۔ بہاء اللہ نے اپنی تحریک کو بین الاقوامی رنگ دینے کی کوشش کی اور دعویٰ کیا کہ وہ تمام مذاہب و ادیان کی بنیادی وحدت و اشتراک کو بحال کرنے آیا ہے بہائیت کو مغربی ممالک بالخصوص امریکہ میں جہاں ہر نیا خیال آسانی سے رواج پا جاتا ہے کچھ کامیابی نصیب ہوئی۔

مرزا علی محمد باب اپنی الہامی کتاب ”بیان“ میں کہتے ہیں کہ اس کتاب کے ساتھ

قرآن منسوخ ہو گیا ہے 1۔ بہائی قرآنی آیات کی تاویل باطنیوں اور اسماعیلیوں کے رنگ میں کرتے ہیں اور ان کی شریعت نے اسلامی فرائض و واجبات میں بنیادی تبدیلیاں کی ہیں۔ وہ تین نمازوں کو فرض سمجھتے ہیں اور نماز باجماعت کے مخالف ہیں۔ رمضان کے تیس روزوں کے بجائے موسم بہار کے انیس روزے فرض سمجھتے ہیں۔ ان کا روزہ طلوع آفتاب سے شروع ہوتا ہے۔ عید الفطر کی بجائے عید نوروز منائی جاتی ہے جو خالص ایرانی تہوار ہے۔ سود خوری اور موسیقی حلال سمجھی جاتی ہے۔ ان کے ہاں ہر مذہب کے پیرو کو لڑکی دینا اور اُس سے رشتہ لینا جائز ہے۔ وہابی اور بہائی عقائد میں سخت اختلافات رکھنے کے باوجود ایک بات پر متفق ہیں دونوں صوفیاء کے مخالف ہیں۔ بہائی صوفیہ کو ”شجرہ زقومیہ خبیثہ صوفیہ“ کے القاب سے یاد کرتے ہیں۔

وہابی خالص سامی اور عربی روایات کے احیاء و ترویج کو ضروری سمجھتے تھے۔ بہائیت میں ایران کی مجوسی اور آریائی روایات کی تجدید عمل میں آئی ہے۔ مذہب زرتشت کا ایک اہم اصول یہ ہے کہ ہر ہزار برس کے بعد ایک نئی مبعوث ہوتا ہے جو ایک ہزار برس تک رشد و ہدایت کا مبداء تصور کیا جاتا ہے۔ مجوسیوں کی ایک کتاب ”جامسپ نامہ“ میں لکھا ہے کہ شاہ بہرام کا ظہور ہوگا جو مجوسیوں کو اغیار کی غلامی سے نجات دلائے گا۔ نجات دہندہ، مسیحا، مہدی موعود اور مسیح موعود کے تصورات مجوسی الاصل ہیں۔ یہ وہی اوتار کا تصور ہے جو ایرانیوں اور ہندوؤں میں مشترک ہے۔ بہاء اللہ نے اپنی بعض تحریروں میں متفق اور شملغانی کی طرح الوہیت کا دعویٰ بھی کیا ہے اس کے خیال میں انبیاء کی بعثت کا سلسلہ ابداً بادی تک جاری رہے گا۔ اس لئے بہائی قیامت یا حشر اجساد کے قائل نہیں ہیں۔ مجوسیوں کے علاوہ بہائی باطنیہ کے عقائد سے بھی خاصے متاثر ہوئے ہیں اور انھوں نے نصوص کی تاویل توجیہ اسمعیلیہ اور قرامطہ کے رنگ میں کی ہے۔ فلسفے میں وہ ابن سینا اور اخوان الصفا کے نظریات سے استناد کرتے ہیں اور انھی کی طرح نو فلاطونی دلائل کو کام میں لاتے ہیں۔ بہائیوں کی تاویلات نے جدید علم کلام پر گہرے اثرات ثبت کئے ہیں۔ دور جدید کے اکثر متکلمین نے بہائیوں کی طرح نصوص کی حسب مراد تاویل کر کے سائنس اور مذہب میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ بہائیت کے جدید رجحانات کرچین سائنس اور تھیاسوفی سے بھی اثر پذیر ہوئے ہیں۔ جس

کا ایک نتیجہ یہ ہوا ہے کہ بہائیت کی اپیل چند پڑھے لکھے لوگوں تک محدود ہو کر رہ گئی ہے۔

اسلامی دنیا کے اس ہمہ گیر اضطراب و بیجان نے 19 ویں صدی کے دوسرے نصف میں سنوی تحریک کو جنم دیا۔ شیخ محمد بن علی سنوی 1791ء میں بمقام الجیرا پیدا ہوئے۔ وہ ایک طرف عثمانی سلاطین کی مذہبی لاپرواہی کے شاکی تھے اور دوسری طرف جدید مغربی تہذیب و تمدن کے دشمن تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اہل مغرب کی عسکری اور تجارتی تاخت سے کہیں زیادہ خطرناک وہ خیالات ہیں جو وہ اپنے ساتھ ہر کہیں پھیلا رہے ہیں۔ اس صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لئے سنوی عہد رسالت کے نمونے پر ایک مذہبی ریاست قائم کرنا چاہتے تھے۔ چند برسوں میں ہی شمالی افریقہ کے اکثر قبائل نے ان کی دعوت قبول کر لی اور صحرائے لیبیا میں جنم کا مقام جہاں وہ دفن کئے گئے اس تحریک کا مرکز قرار پایا۔ سنوی کی دعوت سے متاثر ہو کر ہی مہدی سوڈانی نے مصر اور ترکی کی حکومتوں کے خلاف بغاوت کی تھی اور انگریزوں کو پے در پے شکستیں دے کر ان علاقوں سے نکال دیا تھا۔ بعد میں کچھ نے مہدوی قوت کا شیرازہ بکھیر دیا۔ لیکن سنوی تحریک سے آزادی کا جو ولولہ اور جوش شمالی افریقہ کے مسلمانوں میں پیدا ہو گیا تھا وہ آج تک باقی و برقرار ہے۔

سید جمال الدین افغانی جنہیں کلیب ارسلان نے ”قوموں کے مصنف“ کا خطاب دیا تھا سنوی تحریک ہی کے فیضان یافتہ تھے۔ وہ پان اسلامیت کی اس تحریک کے جسے سلطان عبدالحمید عثمانی نے حکومت روس کی ”پان سلاوی“ تحریک کے مقابلے میں جاری کیا تھا پر جوش علمبردار تھے اور عمر بھر مسلمانوں کی حکومتوں میں فتنی وحدت قائم کرنے کے لئے جدوجہد کرتے رہے۔ سید جمال الدین افغانی مذہبی لحاظ سے امام غزالی کے مداح تھے اور انھی کے انداز میں جدید مغربی افکار کا مقابلہ کرنا چاہتے تھے۔ لیکن سیاسی سرگرمیوں اور ہنگامہ خیزیوں نے انھیں تالیف و تصنیف کی فرصت نہ دی اور اس کام کو وہ شیخ محمد عبدہ کے سپرد کر گئے۔ شیخ محمد عبدہ جدید سائنس کے مسترف تھے۔ لیکن جیسا کہ طہ حسین نے کہا ہے ترکوں کے طویل دور تسلط نے اہل مصر کے فکری قوی کو سلب کر لیا تھا اس لئے مصر میں کسی عقلی تحریک کا پنپ سکتا محال تھا۔ فرید وجدی، جوہری طحاوی، توفیق صدیقی وغیرہ نے عقل و نقل یا جدید سائنس اور مذہب کی تطبیق میں کتابیں تالیف کیں لیکن ان کا انداز استدلال فرسودہ ہے اور ان کی تحریروں میں سطحیت، پائی باقی ہے۔

ہندوستان کے نو معتزلی:

مندرجہ بالا تحریکوں کے دوش بدوش جب ہم سرسید احمد خاں کی تحریک عقلیت (جسے مخالفین نے منچریت کا نام دیا تھا) کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں بے اختیار سرسید کو اس دور کا فاتح اور خاتم تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ نجدی اور سنوی تحریکیں اصلاحی اور سیاسی تھیں۔ بابیت مجوسی اور باطنی روایات کے احتجاج کا نتیجہ تھی۔ سلطان عبدالحمید عثمانی کی پان اسلامیت کے پردے میں اس کے ذاتی اغراض و مقاصد کا دیو پائے کو ب تھا۔ سید جمال الدین فغانی کی عمر ہنگامہ آفرینی کی نذر ہو گئی تھی اور وہ کوئی مستقل تعمیر کا رنامہ انجام نہ دے سکے تھے۔ ان تمام مصلحین میں افغانی کے سوا کسی نے بھی جدید مغربی سائنس اور فلسفے کے اُن گہرے اثرات کا اندازہ نہیں لگایا تھا جو اہل مغرب کے سیاسی اور ملوک تسلط کے ساتھ اقوام مشرق کے قلب و نظر میں اضطراب و ہیجان پیدا کر رہے تھے اور جو انھیں اپنی تمدنی میراث اور روایتی قدروں کا از سر نو تنقیدی جائزہ لینے پر مجبور کر رہے تھے۔ قدیم روایات کی فرسودگی اور اقتدار ماضی کی بے ثمری کا ذکر کرتے ہوئے ایک معاصر چینی اہل قلم نے کہا ہے:

”ہمارے سامنے دو ہی راستے ہیں یا تو قدیم روایات سے گلو خلاصی
کرا لیں اور زعمہ رہیں اور یا ان کا پھندا اپنے گلے میں ڈالے رکھیں اور
مر جائیں۔“

سرسید احمد خاں نے بھی 19 ویں صدی کے نصف آخر میں جب مسلمانان ہند کا سیاسی زوال، معاشرتی انحطاط اور اخلاقی تنزل نقطہ عروج کو پہنچ چکا تھا اپنے آپ کو اس دورا ہے پر کھڑا ہوا پایا اور انھوں نے فیصلہ کیا کہ تقلید کے پیر تمہ پا سے نجات پانے کی ایک ہی صورت ممکن ہے اور وہ یہ ہے کہ مسلمانان ہند جدید علوم کی طرف رجوع کریں وہ تقلید کو مسلمانوں کے لئے زہر ہلاک سے کم نہ سمجھتے تھے ایک خط میں محسن الملک کو لکھتے ہیں:

”میں سچ کہتا ہوں کہ جس قدر نقصان اسلام کو تقلید نے پہنچایا ہے اتنا
کسی چیز نے نہیں پہنچایا۔ سچے اسلام کے حق میں تقلید سکھیا سے بھی زیادہ
زہر قاتل ہے۔“

ایک اور خط میں انھیں لکھتے ہیں:

”اگر لوگ تھلید نہ چھوڑیں گے۔۔۔۔۔ تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہو جائے گا۔“

وہ سنیوں اور شیعہوں کی مذہبی کتابوں سے قطعاً مایوس ہو چکے تھے اور معتزلہ کے انداز استدلال کے مدح و معترف تھے۔ انھیں اس بات کا دلی افسوس تھا کہ معتزلہ کی کتب ناپید ہو چکی ہیں۔ میر حسن کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

”مجھے اس بات کا یقین ہے کہ موجودہ کتب سنی و شیعہ اس قابل نہیں ہیں کہ بعد تعلیم علوم جدیدہ کسی مسلمان کا اعتقاد قلبی اسلام پر رہے۔ صرف معتزلیوں کے اصول مذہب اور کتابیں کسی قدر عمدہ معلوم ہوتی ہیں مگر موجود نہیں ہیں۔“

الہیات میں بھی وہ معتزلہ کے ہم نوا تھے۔ اُن کا عقیدہ تھا کہ ”صفات باری عین ذات ہیں اور مثل ذات کے ازلی وابدی ہیں اور مقہضائے ذات ظہور صفات ہے۔“ انھوں نے بھی دور عباسیہ کے معتزلہ کی طرح ایک جدید علم کلام کی ضرورت محسوس کی جس کا ذکر ایک تقریر میں کرتے ہیں:

”اس زمانے میں ایک جدید علم کلام کی حاجت ہے جس سے یا تو علوم جدیدہ کے مسائل کو باطل کر دیں یا مشتبہ ٹھہرائیں یا اسلامی مسائل کو ان کے مطابق کر دکھائیں۔“

چنانچہ اپنے جدید علم کلام میں انھوں نے معتزلہ کی پیروی میں عقل کو وحی والہام کی صداقت کا معیار ٹھہرایا اور کہا کہ کوئی سچا مذہب عقل سے مانوق نہیں ہو سکتا۔ فرماتے ہیں:

”خواہ یہ تسلیم کرو کہ انسان مذہب یعنی خدا کے لئے پیدا ہوا ہے۔ خواہ یہ کہو کہ مذہب انسان کے لئے بنایا گیا ہے دونوں حالتوں میں ضرور ہے کہ انسان میں بہ نسبت دیگر حیوانات کے کوئی ایسی چیز ہو کہ وہ اس بار کے اٹھانے کا مکلف ہو اور انسان میں وہ شے کیا ہے؟ عقل ہے اس لئے ضرور ہے کہ جو مذہب اس کو دیا جائے وہ عقل انسانی کے مانوق نہ ہو۔ (مجھ کو افسوس ہے کہ تم ہرگز نہیں سمجھتے کہ عقل انسانی اور عقل شخصی میں کیا فرق ہے)۔ اگر وہ عقل انسانی کے مانوق ہے تو انسان اس کا مکلف نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی

مثال ایسی ہوگی جیسے کہ نیل یا گدھے کو امر و نہی کا مکلف قرار دیا جائے۔¹

عقل کو مذہب کی بنا قرار دے کر سرسید احمد خاں نے معتزلہ کی طرح دُنیاۓ اسلام میں دوبارہ تحریک خرد فردوزی Enlightenment² کا اجراء کیا۔ افسوس ہے کہ یہ تحریک بھی اعتزال کی طرح کم نظر مصلحین اور کوتاہ بین انسانوں کی شدید مخالفت کے باعث بار آور نہ ہو سکی۔

سرسید احمد خاں معتزلی العقیدہ ہونے سے پہلے وہابیت سے متاثر ہوئے تھے۔ جب انھوں نے ہوش سنبھالا تو دلی میں حضرات اہل حدیث یا غیر مقلدین اور مقلدین کے درمیان مناظرے اور ہنگامے برپا تھے۔ تقلید کے وجوب و عدم نے شعراء اور ادباء کو بھی متاثر کیا تھا۔ چنانچہ مومن خاں پر وہابیت غالب تھی اور غالب شیعہ ہونے کے باوجود دُنیاۓ شعر و لغت کے وہابی سمجھے جاتے تھے۔ سرسید احمد خاں طبعاً اجتہاد رائے کی طرف مائل تھے اس پر شاہ خصوص اللہ، شاہ محمد اٹلی اور مولوی مملوک علی وغیرہ سے استفادہ کیا اور فقہی تقلید کی بندشوں سے آزاد ہو گئے۔ اور اواخر عمر میں جب ”تہذیب الاخلاق“ میں ان کی تفسیر چھپ رہی تھی تو وہ فقہ کے ساتھ حدیث کی پابندی سے بھی آزاد ہو گئے اور کہا کہ صرف قرآن کو جو مسلمانوں کے بغیر حک و اضافہ کے ملا ہے اصول تحقیق قرار دیا جاسکتا ہے۔

سرسید احمد خاں کو قدرت نے ژرف بینی، توازن فکر، حقیقت پسندی اور محققانہ انداز نظر ارزانی فرمایا تھا۔ ان کا ہاتھ ہمیشہ زمانے کی تہمت پر رہتا تھا۔ انھیں بخوبی علم تھا کہ مغربی اقوام سائنس کے بل بوتے پر تمام دنیا میں سیاسی غلبہ حاصل کر رہی ہیں اور معاشرتی اور تمدنی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ جدید علوم کی تحصیل کی جائے۔ مسلمانوں کو سائنس سے مانوس کرانے کے لئے انھوں نے مذہبی عقائد کی ترجمانی سائنس کے نقطہ نظر سے کرنے کی کوشش کی۔ ان کے زمانے میں ہر طرف نیچرل سائنس کا دور دورہ تھا۔ اس لئے انھوں نے مذہب اسلام کو نیچر کے قوانین کے مطابق ثابت کرنے کے لئے عقلی استدلال سے کام لینا شروع کیا۔ ان کا معرکہ آرا استدلال یہ تھا کہ خدا کے فعل یا نیچر Work of God اور خدا کے قول یعنی

1 خط بنام حسن الملک

2 اسے جرمن میں Aufklärung کہتے ہیں۔ قدیم یونان میں سوفسطائی اور جدید زمانے میں 18 ویں صدی کے فرانسیسی مفکر اس کے علمبردار تھے۔

قرآن Word of God میں تضاد یا تناقض نہیں ہو سکتا۔ لہذا قرآن میں جو واقعات بیان ہوئے ہیں وہ طبعی قوانین کے عین مطابق ہیں۔ اس نظریے کو بنیاد فکر قرار دے کر انھوں نے تفسیر احمدی لکھنا شروع کی اور قرآنی آیات کی تاویل و توجیہ کر کے اسلامی عقائد اور سائنس کے اصول میں مفاہمت اور مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس پر ملک کے قدامت پسند طبقے نے اُن کی سخت مخالفت کی لیکن سرسید احمد خاں دھن کے پکے تھے۔ انھوں نے شیطان، ملائکہ اور جنوں کے ظاہری وجود سے انکار کیا اور کہا کہ: حضرت عیسیٰؑ بغیر باپ کے پیدا نہیں ہوئے تھے۔ نہ انھوں نے گہوارے میں باتیں کی تھیں نہ وہ مُردوں کو جلاتے تھے اور نہ انھیں آسمان پر زندہ اٹھالیا گیا تھا۔ اسی طرح دوسرے خوارقِ عادات اور معجزات کی بھی عقلی توجیہات پیش کیں۔ حضرت عیسیٰؑ کے معجزات پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: 1:

”حضرت عیسیٰؑ پیاروں پر دم ڈالتے اور برکت دیتے تھے۔ لوگ ان کے ہاتھوں کو برکت لینے کے لئے چومتے تھے یہ خیال غلط ہے کہ اس طرح کرنے سے اندھے آنکھوں والے اور کوڑھی اچھے ہو جاتے تھے۔ خدا نے انسان میں ایک ایسی قوت رکھی ہے جو دوسرے انسانوں میں اور دوسرے انسانوں کے خیال میں اثر کرتی ہے۔ اس لئے ایسے امور ظاہر ہوتے ہیں جو نہایت عجیب و غریب معلوم ہوتے ہیں۔ اسی قوت پر اس زمانے میں اُن علوم کی بنیاد قائم ہے جو مسمریزم اور سپرنچلزم کے نام سے مشہور ہے۔ مگر جب کہ وہ ایک قوت ہے تو اُن انسان سے اور ہر ایک انسان میں بالقوہ موجود ہے تو اس کا کسی انسان سے ظاہر ہونا معجزہ میں داخل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ تو فطرتِ انسانی میں سے انسان کی ایک فطرت ہے۔ حضرت عیسیٰؑ نے تمام لوگوں کو، کوڑھی ہوں یا اندھے، خدا کی بادشاہت میں داخل ہونے کی منادی کی تھی۔ یہی ان کا کوڑھیوں اور اندھوں کو اچھا کرنا تھا۔“

اسی طرح ملائکہ اور شیطان کے متعلق لکھتے ہیں:

”جن فرشتوں کا قرآن میں ذکر ہے ان کا کوئی اصلی وجود نہیں بلکہ خدا تعالیٰ کی بے انتہا قدرتوں کے ظہور اور ان قوتوں کو جو خدا نے اپنی مخلوق میں

مختلف اقسام کے پیدا کئے ہیں ملک یا ملائکہ کہتے ہیں جن میں ایک شیطان یا ابلیس بھی ہے۔“ 1

جنت، دوزخ، لوح و قلم عرش و کرسی، پل صراط و میزان، صور اسرافیل و نفثا قبر کے متعلق کہا ہے کہ یہ محض استعارے ہیں جن سے افہام و تفہیم کا کام لیا گیا ہے۔ ان کا اصل وجود کچھ نہیں ہے۔ ان تاویلات پر سرسید احمد خاں کی تکفیر کی گئی اور ان کو طحہ، بے دین، مرتد، نجری، کر شان وغیرہ کے القاب دیے گئے۔

یہ تلاویات و توجیہات جیسی بھی تھیں آج کل کچھ متکلمین نے ان میں سے اکثر کو قبول کر لیا ہے اور انہیں ذاتی اجتہاد کی صورت میں پیش کر رہے ہیں۔ انہیں سرسید کا قابل فخر کارنامہ نہیں سمجھا جاسکتا البتہ ان کی تہ میں عقلی و فکری تحقیق و تجسس اور اجتہاد رائے کا جو بے پناہ جذبہ اور ولولہ مخفی تھا وہ سرسید احمد خاں کی عظمت کا سب سے بڑا شاہد ہے۔ ان کا ملت اسلامیہ کے سامنے سائنٹفک اندازِ نظر اور عقلی تحقیق کی اہمیت کو واضح کرنا اور خود اس پر عمل کرنے کی جرات کرنا، آنے والی صدیوں میں ان کا عظیم ترین کارنامہ سمجھا جائے گا۔

اس عہد کے دوسرے ممتاز ”نومعزلی“ سید امیر علی تھے۔ سید امیر علی مشرقی و مغربی علوم و معارف کے جامع تھے۔ وہ مذہباً اثنا عشری تھے اور مقولات میں معزلی تھے۔ پھر وہ ایک وسیع النظر محقق تھے اور اقوامِ عالم کی تمدنی روایات سے بخوبی واقف تھے۔ ایچ اے آر گب اپنی تالیف ”اسلام کے جدید رجحانات“ میں لکھتے ہیں کہ سرسید احمد خاں اور سید امیر علی نے مسلمانانِ ہند کے لئے ایک نیا علم کلام مرتب کیا۔ سید امیر علی کی کتابیں ”تاریخ اسلام“ اور ”روح اسلام“ عربی میں ترجمہ ہو کر تمام اسلامی ممالک میں شائع ہوئیں۔ عرب متکلمین آج تک ان سے استفادہ کر رہے ہیں۔ ان کتابوں کا اندازِ تحریر مناظرانہ یا معاندانہ نہیں، خالصتاً محققانہ ہے اس لئے مستشرقین بھی انہیں بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ گب ”محمد ن ازم“ میں لکھتے ہیں:

”جدید دور کے متکلمین کے سرخیل سید امیر علی ہیں۔ ان کے تین اصول

علم کلام کے لازمی اجزا بن چکے ہیں۔ (1) جناب رسالتِ مآب کی سیرت کو

مرکزی حیثیت دینا۔ (2) جناب رسالتِ مآب کی تعلیمات کو جدید عرانی نصب

العیون کی روشنی میں پیش کرنا۔ (3) اسلام کو ایک ترقی پروردہ تمدنی قوت قرار دینا۔“

سید امیر علی سید احمد خاں کی طرح عملی مصلح نہیں تھے۔ ان کے کارنامے علمی اور تحقیقی ہیں البتہ معاشرتی نقطہ نظر سے وہ کثرت ازدواج کو ایک لعنت سمجھتے تھے اور اس کے ازالے پر ہمیشہ زور دیتے تھے۔

سر سید احمد خاں اور سید امیر علی کے ساتھ شیخ صلاح الدین خدا بخش کا نام بہت کم لیا جاتا ہے۔ پڑھے لکھے مسلمان بھی ان کے نام سے واقف نہیں ہیں حالانکہ وہ ایک بڑے روشن خیال اہل قلم تھے۔ تاریخ اسلام پر انھوں نے انگریزی میں متعدد کتابیں لکھیں اور فان کریم اور برونو کے مقالات اور رسائل بھی انگریزی میں منتقل کئے۔ آج کل جبکہ تاریخ نگاری کو قومی تفاخر کا ایک وسیلہ بنالیا گیا ہے ان کی محققانہ تصانیف بہت کم پڑھی جاتی ہیں۔ ہندوستان میں غالباً سب سے پہلے انھوں نے اس امر کی طرف توجہ دلائی کہ قرآن مجید کو سائنس یا قانون کی کتاب نہیں سمجھنا چاہیے۔ وہ دراصل افراد و اقوام کی روحانی تربیت اور اخلاقی اصلاح کے لئے بھیجا گیا تھا۔ وہ ان معاصر متکلمین کی کوششوں کو استحسان کی نظر سے نہیں دیکھتے تھے جو سائنس کے ہر نئے انکشاف فلسفے کے ہر نئے نظریے اور قانون کے ہر نئے رجحان کی تلاش قرآن مجید میں کرتے ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

”قرآن 1 کو صحیح طور پر سمجھا جائے تو وہ روحانی اور اخلاقی راہنمائی کے لئے ہے۔ وہ نوع انسان کے سامنے چند نصب العین پیش کرتا ہے وہ ایسے قوانین کا مجموعہ نہیں ہے جو ناقابل تغیر ہوں۔“

خدا بخش بھی سید امیر علی کی طرح کثرت ازدواج کے سخت مخالف تھے۔ پروفیسر ٹوئن بی کہتے ہیں کہ جب کبھی کسی فاتح قوم کے تمدن کا اثر کسی مفتوح قوم کے تمدن و معاشرے پر ہوتا ہے تو موخر الذکر پر اس کا اثر دو گونہ ہوتا ہے۔ مفتوح قوم کا ایک گروہ نئے تمدن کو قبول کرنے سے یکسر انکار کر دیتا ہے اور اپنی قدیم روایات و اقدار میں کسی قسم کی تبدیلی کو روا نہیں رکھتا۔ اس گروہ کو وہ Zealots 2 کہتے ہیں۔ دوسرا گروہ جو اقلیت پر مشتمل ہوتا ہے نئے تمدن کے نئے اثرات قبول کر کے اپنے معاشرے میں تبدیلیاں کرنے پر آمادہ ہو جاتا

ہے۔ اس نوع کے لوگوں کو پروفیسر صاحب Herodians کا نام دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے سر سید احمد خاں، سید امیر علی اور شیخ صلاح الدین خدا بخش ”ہر دو یائی“ ہیں اور جن لوگوں نے ان کی روشن خیالی، عقلیت، وسعت مشرب اور حقیقت پسندی کے خلاف قلم اٹھایا وہ ”زلیٹ“ سمجھے جاسکتے ہیں ان میں اکبر الہ آبادی مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا شبلی نعمانی کا شمار ہوگا۔

شیخ محمد اکرام صاحب نے ”موج کوثر“ میں بجا طور پر اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ مولانا شبلی نعمانی اور مولانا ابوالکلام آزاد سرسید کی تحریک کے رد عمل کی پیداوار ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے سرسید کی مخالفت میں وہی کام انجام دیا جو حنبلیہ اور دوسرے محدثین نے دور عباسیہ کے معتزلہ کے خلاف سرانجام دیا تھا یعنی عقلی و فکری تحقیق و استدلال کی سخت مخالفت کی۔ مولانا ابوالکلام آزاد ایک پر جوش خطیب تھے سرسید اور سید امیر علی کی طرح محقق نہیں تھے اور خطیب طبعی طور پر عقلی اور منطقی استدلال سے گریز کرتا ہے۔ مولانا ابوالکلام بھی سامعین یا قارئین کے جذبات کو بھڑکاتے تھے۔ اُن کی عقل و خرد سے اپیل نہیں کرتے تھے۔ وہ محسوس حقائق و مسائل کا سامنا کرنے اور ان کا حقیقت پسندانہ حل پیش کرنے کی بجائے بلند بانگ دعاوی اور مطمئن تراکیب سے کام لیتے تھے۔ ان کی خطیبانہ تقریروں اور تحریروں پر وقتی طور پر واہ واہ ضرور ہوتی رہی لیکن نتائج کے لحاظ سے وہ بے اثر و بے ثمر ثابت ہوئیں۔ جس طرح طوفان گرد باد پر مینہ کے چند چھینٹے پڑنے سے غبار کے ذل بادل آنا فانا چھٹ جاتے ہیں اسی طرح پر جوش خطیبانہ تقریروں اور تحریروں پر غنڈے دل سے غور کیا جائے تو الفاظ و تراکیب سے قائم کیا ہو ظلم کدہ شکست و ریخت ہو کر رہ جاتا ہے۔ آج سرسید احمد خاں اور مولانا ابوالکلام آزاد کی تحریروں کو ساتھ ساتھ رکھ کر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ سرسید کی تحریروں میں مغز ہے، فکر ہے، گہرائی ہے، اجتہاد درائے ہے، صفائی بیان ہے، سلاست و منطقیات ہے اور مولانا ابوالکلام کی تحریروں میں جوش و خروش ہے، ہیجان انگیزی ہے، لغاعی ہے، کھوکھلا پن ہے، سطحیت ہے۔ اس لئے جیسا کہ شیخ محمد اکرام صاحب کا خیال ہے سرسید احمد خاں کی تحریک کو مولانا ابوالکلام آزاد کے ہاتھوں قابل اعتناء ضعف نہیں پہنچا بلکہ اُن لوگوں کے ہاتھوں پہنچا دیا جنہوں نے فلسفہ و منطق، روشن خیالی اور ترقی پروری کے لبادے میں رجعت پسندی کی تلقین کی۔ شبلی نعمانی شروع میں تشدد و خنثی تھے اور طبیعت پر مناظرانہ اور جارحانہ رنگ غالب تھا لیکن علی گڑھ کے چودہ برس کے قیام اور سرسید کے فیض صحبت سے ان میں کسی حد تک رواداری،

فکر اور وسعت نظر پیدا ہوگئی اور وہ اعتزال کی طرف مائل ہو گئے۔ چنانچہ علم کلام پر ان کی جو کتابیں ہیں ان میں نمایاں اور محسوس طور پر معتزلی العقیدہ دکھائی دیتے ہیں۔ وہ انانیت کے پتلے تھے اور سرسید احمد خاں کی ہمہ گیر مقبولیت اور مرجعیت کو رشک کی نگاہ سے دیکھتے تھے اس لئے محض جذبہ مسابقت کے زیر اثر انھوں نے علی گڑھ سے علیحدہ ہونے کے بعد سرسید احمد خاں کے عقائد و افکار کی تردید شروع کر دی اور سرسید کی اُن خدمات سے بھی قطع نظر کر لی جو انھوں نے ہندوستان میں از سر نو معتزلی تحریک کو رواج دے کر انجام دی تھیں۔ اُن کے ایک دوست نے کہا ہے:

”شبلی نے ”الکلام“ لکھی لیکن سرسید کا نام تک نہ آیا۔ حالانکہ سرسید پہلے شخص ہیں جنھوں نے دور جدید میں مذہب کو معقولات عصریہ سے تطبیق دینے کی کوشش کی۔“

شبلی نعمانی نے اپنی انفرادی حیثیت منوانے کے لئے قدامت پسند متکلمین اسلام اور سرسید جیسے روشن خیال عقلیت پسندوں کی مخالفت کا آغاز کیا وہ اپنے لئے ایک نئی راہ تلاش کرنا چاہتے تھے۔ علم الکلام میں کہتے ہیں:

”حال میں علم کلام کے متعلق مصر، شام اور ہندوستان میں متعدد کتابیں تصنیف کی گئی ہیں اور نئے علم کلام کا ایک دفتر تیار ہو گیا۔ لیکن یہ نیا علم کلام دو قسم کا ہے۔ یا تو وہی فرسودہ اور دوراز کار مسائل و دلائل ہیں جو متاخرین اشاعرہ نے ایجاد کئے تھے اور یا یہ کیا ہے کہ یورپ کے ہر قسم کے محققات اور خیالات کو حق کا معیار قرار دیا ہے اور پھر قرآن وحدیث کو زبردستی کھینچ کر ان سے ملا دیا ہے۔ پہلا کورانہ تقلید ہے اور دوسرا تقلیدی اجتہاد اس لئے میں نے ان دونوں تصنیفات سے بالکل قطع نظر کر لی ہے۔“

یہ نیا راستہ کیا تھا؟ شبلی نعمانی نے دور عباسیہ کے معتزلہ کے افکار اور ابن سینا، فارابی، ابن مسکویہ وغیرہ کے نو فلاطونی نظریات کو جمع کر کے کتابی صورت میں مرتب کر دیا۔ اشاعرہ سے وہ بیزار تھے اگرچہ اعتزال کی طرف مائل تھے لیکن سرسید کی دکھائی ہوئی راہ کٹھن تھی اس پر چلنے کی جرأت ان میں کہاں تھی۔ مزید برآں وہ سرسید پر اپنا تفوق جتانا چاہتے تھے۔ اس لئے قدامت کے نظریات کی ترتیب و تدوین پر اکتفا کر کے اپنے خیال میں جدید علم کلام کی بنیاد

رکھی۔ فرماتے ہیں:

”جدید تعلیم یافتہ گروہ کہتا ہے کہ نیا علم کلام بالکل نئے اصول پر قائم کرنا ہوگا کیونکہ پہلے زمانے میں یونان کے فلسفہ کا مقابلہ تھا جو محض قیاسات اور منظومات پر قائم تھا۔ آج بدیہیات اور تجربہ کا سامنا ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں محض قیاسات عقلی اور احتمالات آفرینیوں سے کام نہیں چلتا لیکن ہمارے نزدیک یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ قدیم علم کلام کا جو حصہ آج بے کار ہے، پہلے بھی نا کافی تھا اور جو حصہ اس وقت بکار آمد تھا آج بھی ہے اور ہمیشہ رہے گا۔“

بدیہیات اور تجربے کا سامنا کرنا ان کے بس کی بات نہیں تھی کیونکہ وہ جدید سائنس اور فلسفہ سے ناواقف تھے اس لئے وہ نوظلاطونی حکمائے اسلام کے افکار کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو گئے۔ ان کے ایک شاگرد عزیز ان الفاظ میں ان کی مشکلمانہ آراء پر محاکمہ کرتے ہیں:

”مولانا شبلی نے اپنے مل بوتے کے مطابق قدیم علم کلام میں سے جدید علم کلام کے عناصر جمع کئے اور ”الغزالی“، سوانح مولانا روم، ”الکلام اور علم الکلام“ میں ان کو ترتیب دیا مگر ان کتابوں میں دو قسم کی کیاں محسوس ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ جدید علوم و مسائل سے ان کی واقفیت بھی محض سنی سنائی ہوئی تھی یا ثانوی درجہ کی تھی۔ اس لئے وہ ان مقامات کی پوری تحدید نہ کر سکے جہاں سے اسلامی مسائل پر زرد پڑتی تھی۔ دوسری کمی یہ ہوئی کہ انھوں نے اسلام کے صحیح عقائد کو مشکمین اور حکمائے اسلام کی کتابوں سے چن کر یکجا کیا۔“

”قدیم علم کلام سے جدید علم کلام کے عناصر جمع کرنے“ کی بڑی وجہ یہ تھی کہ سرسید احمد خان کے برعکس شبلی نعمانی عصر جدید کے سیاسی اور علمی تقاضوں کو درخور اعتناء نہیں سمجھتے تھے۔ شبلی نعمانی اور سرسید احمد خاں کے زاویہ نظر کا اختلاف ایک دلچسپ واقعہ سے بخوبی ثابت ہو جاتا

ہے۔ ایک دن شبلی نعمانی نے تقریر کرتے ہوئے کہا ”دوسری قوموں کی ترقی یہ ہے کہ آگے بڑھتے جائیں، آگے بڑھتے جائیں لیکن مسلمانوں کی ترقی یہ ہے کہ وہ پیچھے ہٹتے جائیں یہاں تک کہ صحابہ کی صف میں جا کر مل جائیں۔“ یہ بات سرسید احمد خاں کو ناگوار گزری اور انھوں نے پر زور الفاظ میں اس کی تردید کی کیونکہ ان کے خیال میں اس قسم کی نصائح مسلمانوں کو اس راستہ سے ہٹا دیں گی جس پر وہ انھیں لے جا رہے تھے۔ لیکن بعد میں ان کا یہ خدشہ صحیح ثابت ہوا۔ جن راہوں کو سرسید کے عقلی استدلال اور حقیقت پسندانہ طرز فکر نے روشن کیا تھا انھیں خطیبانہ جوش و خروش اور فرسودہ روش فکر و نظر کے غبار نے دوبارہ آنکھوں سے اوجھل کر دیا اور جن لوگوں کو سرسید کی تحریروں سے دورِ حاضرہ کی نئی قدروں اور جدید تقاضوں کا واضح احساس ہو گیا تھا ان کے ذہن و دماغ پھر سے الجھنوں کے شکار ہو گئے۔ یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ سرسید کے بعد آج تک کسی کو یہ الجھنیں سلجھانے کی جرأت نہیں ہو سکی۔ ہمارے زمانے میں اقبال نے جدید سائنس اور فلسفے کی روشنی میں اسلامی عقائد و شعائر کی نئے سرے سے ترجمانی کی ہے لیکن وہ سرسید کی طرح عقل کو معیار صداقت نہیں مانتے اور نہ امن سینا اور فارابی کی طرح اُسے نفسِ ناظمہ کہہ کر باعث شرف انسانی خیال کرتے ہیں۔ ان کا شمار شبلی نعمانی اور مولانا ابوالکلام آزاد اور ان کے ہمواؤں کے زمرے میں کیا جاسکتا ہے جنھوں نے سرسید احمد خاں کے مقابلے میں جوابی احیائی تحریک کا آغاز کیا تھا۔ اقبال کے نظریات کے تحقیقی جائزے کا آغاز ان کی الہیات کے مطالعہ سے کرنا ضروری ہے چنانچہ اگلے دو ابواب میں اسی کو معرضِ بحث میں لایا گیا ہے۔

اقبال کا تصور ذات باری

ذات باری سے متعلق قدیم زمانے سے دو نظریات 1. مروج رہے ہیں ماورائی Transcendentalist یعنی خدا کائنات سے ماوراء ہے اور سریانی Immanentist جس کی رُو سے خدا کائنات میں جاری و ساری ہے۔ ماورائی نظریہ سامی النسل اقوام کالدی، صابیین، یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں سے مخصوص ہے اور سریانی آریائی نسل کی اقوام ہندوؤں، یونانیوں، روم کے رواقیین اور نواشراتیوں میں مقبول رہا ہے۔ ان الٰہیاتی نظریات کا تقابلی موازنہ خالی از دل چسپی نہ ہوگا۔

آریائی یا سریانی

1. خدا کا تصور غیر شخصی ہے۔ تخلیق و تکوین کائنات کا عمل تجلی یا اشراق کی صورت میں ہوا۔

2. خدا موجب بالذات ہے۔

سامی یا ماورائی

1. اس میں خدا کا تصور شخصیت کی صورت میں کیا جاتا ہے جس نے کائنات کو عدم محض سے تخلیق کیا۔

2. خدا قادر مطلق اور فاعل بااختیار ہے وہ اپنی مرضی کے مطابق ہر وقت کائنات میں تصرف و تبدل کر سکتا ہے۔

1. Concise Encyclopaedia of Living Faiths, Zachner میں مذاہب کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ (1) الٰہامی (2) سریانی۔ لیکن اس تقسیم میں جامعیت نہیں پائی جاتی۔

3. خدا قدیم ہے اور کائنات حادث ہے۔
3. خدا اور مادہ دونوں قدیم ہیں ان میں روح اور جسم کا تعلق ہے۔
4. وحدت شہود یا ہمہ ازوست عبد خواہ کنتی ترقی کرے خدا کی ذات سے متحد نہیں ہو سکتا۔
4. وحدت الوجود یا ہمہ اوست انسانی روح اور نقاء و صعود کی منازل طے کر کے اپنے مبدع و ماخذ حقیقی میں فنا ہو جاتی ہے۔
5. الہام وحی خدا اپنے برگزیدہ بندوں سے ہم کلام ہوتا ہے اور فرشتوں کے توسط سے انہیں اپنے احکام پہنچاتا ہے۔
5. اس میں الہام اور وحی سے استمداد نہیں کی جاتی۔ جب کسی شخص پر کثرت یا ملایا کا فریب آشکارا ہو جاتا ہے تو وہ از خود روح کل یا مبدع حقیقی سے تعلق پیدا کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔

نامناسب نہ ہوگا اگر ان تصورات کا قدرے تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا جائے۔

ذات باری کا سامی تصور:

اہل تحقیق متفقہ طور پر کہتے ہیں کہ تاریخ عالم میں سب سے پہلے یہودیوں نے ایک شخص اور مٹی خدا کا تصور پیش کیا تھا۔ یہودیوں سے بہت پہلے بابل میں بعل اور مصر میں آتن کو خداوند برتر و واحد تسلیم کیا جاتا تھا۔ مصر کے فرعون اخیاتن نے اپنی رعایا کو بت پرستی سے منع کیا۔ پروہتوں کا مذہبی اجارہ ختم کیا اور سب کو آتن یا روح آفتاب کی حمد و ستائش کی دعوت دی۔ بابلی اور کنعانی بعل (نہوی معنی "آقا") کو زرخیزی اور افزائش کا دیوتا سمجھتے تھے اور اسے تمام دیوتاؤں کا سردار تسلیم کرتے تھے۔ لیکن آتن اور بعل کو نبی نوع انسان کی روزمرہ کی تنگ و تنگدلی کی آہ و بکاؤں اور ان کی حسرتوں سے مطلق دلچسپی نہ تھی۔ یہودی بھی کالدیوں، بابلیوں اور کنعانیوں کی طرح سامی النسل تھے اور ابتداء میں انہی کی طرح اجرام سماوی کی سورتیاں بنا کر ان کو پرستش کرتے تھے۔

مربور زمانہ سے ان میں ایک قومی وطنی خداوند کا تصور پیدا ہوا۔ جسے وہ "رب الافواج" اور "اسرائیل کا خدا" کہنے لگے۔ بجلی اور طوفان کا یہ دیوتا یہودیہ و اسرائیلیوں سے مستعار لیا گیا تھا۔ یہود نے اسے اپنا مٹی خدا بنا لیا۔ کنعان میں 1931ء میں جو کھدائی کی گئی تھی

اس میں ایسے برتن دستیاب ہوئے ہیں جو تین ہزار برس کے پرانے سمجھے جاتے ہیں اور جن پر کنعان کے دیوتا یہوا کا نام کندہ ہے۔ بعل کے پجاریوں کی طرح یہودی بھی یہو یا یہواہ پر سوختنی قربانیاں چڑھانے لگے۔ قربان گاہ میں ہر وقت آگ جلتی رہتی تھی جس میں کھیتوں اور باغوں کے پہلے پھل اور خوشوں کے ساتھ مینڈھوں، بروں، فاختاؤں اور کبوتروں کا گوشت اور چربی بھی جلائی جاتی تھی۔ یہواہ قربانی کی دلاویز خوشبو سوگھ سوگھ کر خوش ہوتا تھا۔ جب بنی اسرائیل وادی سینا میں سرگرداں تھے تو خداوند یہواہ دھوئیں کے ستون کی صورت میں ان کی راہنمائی کرتا ہوا آگے آگے چلتا رہا۔ اسی وادی میں کئی دفعہ وہ برق و رعد میں نمودار ہوا اور اس نے بزرگزیہ ملت کو احکام عشرہ کی الواح عطا کیں۔ کنعان پہنچ کر یہودیوں نے سرکشی کی راہ اختیار کی جس پر یہواہ کا غصہ بھڑک اٹھا اور وہ انھیں بار بار دھمکاتا رہا۔ ان دھمکیوں میں واضح طور پر ایک شخصی خدا کی جھلک دکھائی دیتی ہے:

”خدا تجھ کو تپ و ق اور بخار اور سوزش اور شدید حرارت اور نکوار اور بادِ مسموم اور گیر وئی سے مارے گا..... خداوند تجھ کو مصر کے پھوڑوں اور بوا سیر اور کھجلی اور خارش میں مبتلا کرے گا۔“ (استثناء)

”خداوند صیہون کی بیٹیوں کے سرمجھے اور یہواہ ان کی شرمگاہیں برہنہ کرے گا..... میں بہت مدت چپ رہا اور ضبط کرتا رہا۔ پر اب در در زہ والی کی طرح چلاؤں گا۔ میں ہانپوں گا۔ میں پہاڑوں اور ٹیلوں کو دیران کر دوں گا۔ اور ان کے سبزہ زاروں کو خشک کر دوں گا۔“ (یسعیاہ)

”اے یروشلیم اب تجھ پر کون رحم کرے گا؟ کون تیرا ہمدرد ہوگا۔ کون تیری طرف آئے گا کہ تیری خیر و عافیت پوچھے۔ خداوند فرماتا ہے کہ تو نے مجھے ترک کیا اور برگشتہ ہوئی اس لئے میں تجھ پر اپنا ہاتھ بڑھاؤں گا اور تجھے برباد کروں گا۔ میں تو ترس کھاتے کھاتے تنگ آ گیا۔“ (یرمیاہ)

عیسائیت یہودیت ہی کی ایک شاخ تھی اور جناب عیسیٰ ابن مریم یہودی النسل تھے۔ اور بقول خود اسرائیل کی بھگلی ہوئی بھڑوں کو اکٹھا کرنے کے لئے مبعوث ہوئے تھے۔ اُن کا الوہی تصور بھی یہودیوں کی طرح شخصی تھا اگرچہ انھوں نے خداوند کے رحم و کرم کی صفات پر خاص طور سے زور دیا تھا۔ تاریخ مذہب کا یہ ایک عجوبہ ہے کہ پال ولی نے یونانی اور رومی

اساطیر و روایات کی روشنی میں خود جناب عیسیٰ کو الوہیت کا جامہ پہنا دیا اور تثلیث کا مشہور تصور ظہور میں آیا یہودیوں اور عیسائیوں کی طرح مسلمان بھی خدا کے شخصی اور مادرائی تصور کے قائل ہیں۔

فلسفے اور علم الانسان کی اصطلاح میں شخصی تصور ذات باری کو تھیبی Anthropomorphic کہا جاتا ہے۔ یعنی انسان کا خدا کی ذات کو اپنی ہی شکل و صورت پر قیاس کرنا و الیہر عہد نامہ قدیم کے اس فقرے کا حوالہ دے کر کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا، کہتا ہے کہ انسان نے اس کا معاوضہ یوں دیا کہ خدا کو اپنی صورت پر بنالیا۔ اقبال نے ایک جگہ اسی خیال کو ظلم کیا ہے۔

تراشیدم صنم بر صورت خویش بہ شکل خود خدا را نقش بستم
مر از خود بروں رفتن محال است بہر رنگی کہ ہستم خود پرستم
وحدت شہود یا ہمہ از دست کا نظریہ بھی خدا کی مادرائیت اور شخصیت کا اثبات کرتا ہے۔ شیخ احمد سرہندی وحدت وجود، اشراق اور سریان کو الحاد اور زندہ سمجھتے تھے۔ ذات باری کی توحید و تنزیہ پر زور دیتے ہوئے انھوں نے کہا ہے کہ خدا کی ذات کائنات سے وراء الورا ہے۔ وہ قادر مطلق ہے، فاعل با اختیار ہے۔

ذات باری کا آریائی تصور:

آریائی اقوام میں یونانیوں اور ہندوؤں نے فلسفے اور الہیات کے مستقل نظریے پیش کئے یونانی فلاسفہ خدا کی شخصیت کے قائل نہیں تھے۔ افلاطون کا عین المعین اور ارسطو کا خُمرک غیر متحرک شخصیت سے عاری ہیں۔ ارسطو عین کے ساتھ ہیولے کو بھی قدیم سمجھتا ہے اس کے ہاں قادر مطلق اور فاعل با اختیار کا تصور موجود نہیں ہے۔ آپنشدوں میں پر آم آتما یا نرگن برہمن اور جیو آتما یا انسانی رُوح کو نوعی لحاظ سے واحد الا حاصل سمجھا جاتا ہے۔ جب جیو آتما پر دوئی یا کثرت کا فریب واضح ہو جاتا ہے تو اس پر انکشاف ہوتا ہے۔ ت تو م اسی (تو وہ ہے) اس سے مایا یا کثرت کا ظلم شکست و ریخت ہو کر رہ جاتا ہے اور جیو آتما اپنے مبدع حقیقی یا برہمن میں دوبارہ جذب ہونے کی کوشش شروع کر دیتی ہے۔ شکر اچار یہ نے باور اُن کے برہمن سوتر کی تفسیر و تشریح کرتے ہوئے برہمن اور جیو آتما کی نوعی وحدت ہی کا اثبات کیا ہے۔

سکندر یہ کے مشہور نو اشراقی مفکر فلاطیوس کا نظریہ بھی بنیادی طور پر ویدانت کی طرح سریانی ہے لیکن اس نے فلسفہ افلاطون سے متاثر ہو کر اشراق یا تجلی Emanation کا نظریہ پیش کیا جو اسے ویدانت سے ممتاز کرتا ہے۔

ویدانتی برہمن کے بھی کہنے پر اسکا کرتے تھے کہ ”نعتی نعتی“ (وہ یہ نہیں وہ یہ بھی نہیں) لیکن فلاطیوس نے ذات بحت اور مادی کائنات کے درمیان نظریاتی رابطہ قائم کرنے کی کوشش کی۔ اس نے کہا ذات بحت سے پہلے عقل کا اشراق ہوا۔ عقل سے روح کا اور روح سے ارواح علوی اور ارواح سفلی کا۔ جہاں آفتاب حقیقت کی شعاعیں نہ پہنچ سکیں وہ تاریکی مادے کی صورت اختیار کر گئی۔ تجلی یا اشراق کا یہ نظریہ اسلامی دنیا میں رواج پا گیا چنانچہ ابن سینا اور اخوان الصفا سے لے کر محی الدین ابن عربی اور شہاب الدین سہروردی مقتول تک اکابر مسلمان صوفیا اور مفکرین نے اس کو اپنے افکار و آراء کا محور بنا لیا۔ ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کی عمارت اشراقی بنیادوں پر ہی اٹھائی گئی تھی۔ ان کے جہتین میں صدر الدین قونوی اور عبدالکریم الجلی نے اس کی شرح و ترجمانی میں کتابیں تالیف کیں اور سنائی، مولانا روم، جامی اور ابن الفارض وغیرہ صوفی شعراء نے اسے اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ ویدانت، اشراق اور وحدت الوجود کے نظریے سریانی ہیں۔ ان میں ذات باری کے شخصی و مادی تصور کا شائبہ تک موجود نہیں۔ وجودی صوفیا کے خیال میں خدا کی ذات کائنات سے علیحدہ طور پر موجود نہیں بلکہ وہ اس کے شون و ظروف میں ہر کہیں جاری و ساری ہے۔ انسانی رُوح کا اشراق ذات بحت سے بتدریج ہوا ہے وہی اس کا حقیقی ماخذ وضع ہے۔ وجود کی وحدت حقیقی ہے۔ کثرت اور دُوئی فریب نگاہ ہے۔ انسانی رُوح اپنے مبداء میں دوبارہ جذب ہونے کے لئے ہر دم بے قرار رہتی ہے۔ فنا فی اللہ کا مقام سالک کی آخری منزل ہے جسے پا کر وہ نجات ابدی حاصل کر لیتا ہے اور حق میں جذب ہو کر حق بن جاتا ہے جیسے قطرہ سمندر میں کو کر سمندر کہلاتا ہے۔ مولانا روم نے مثنوی کے ابتدائی اشعار میں انسانی رُوح کے اس اضطراب و آشفتگی کا خوب نقشہ کھینچا ہے۔

بشنو از نے چون حکایت می کند وز جدائی ہاشکایت می کند
کز نیتاں تا مرا بہریدہ اند از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
ہر کسے کو دُور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

نے یا رُوح انسانی اپنے نیساں یا مبداء حقیقی کے فراق میں نالہ و فریاد کر رہی ہے۔ اسی ذوقِ بازگشت کو وجودی صوفیہ نے عشق کا نام دیا ہے۔

مسلمانوں کا سوادِ اعظم ابتداء سے شخصی اور ماورائی تصورِ ذاتِ باری کو توحید کا لازمہ سمجھتا رہا ہے اور سریان یا اشراق کی مخالفت میں سرگرم رہا ہے۔ مسلمان علماء و فقہاء نے ہمیشہ وحدت و جود کے سریانی نظریے کی پر جوش مخالفت کی۔ ابنِ العربی اور ابنِ الفارض پر کفر کا فتویٰ لگایا گیا اور منصور حلاج اور شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کو سریانی عقیدے کی پاداش میں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ یہ نکتہ قابلِ غور ہے کہ وحدت و جود کا سریانی نظریہ انھی مسلمانوں میں زیادہ مقبول ہوا جو نسلا آریائی تھے۔ مثلاً ہندوستان کے مسلمانوں نے اس کا پر جوش خیر مقدم کیا کیونکہ ان کی فکری روایات میں سریان کا تصور صدیوں سے رچا بسا ہوا تھا۔ اس کے برعکس سامی النسل عربوں میں اس کی اشاعت و ترویج نہیں ہو سکی کیونکہ شخصی اور ماورائی تصورِ ماضی بعید۔ سے ان کی تمدنی میراث کا جزو لازم بن چکا تھا یہی وجہ ہے کہ وہ شروع سے اشراق و سریان کو غیر اسلامی سمجھتے رہے ہیں۔ چنانچہ نجد میں جب محمد بن عبدالوہاب نے اصلاح و تجدید پر کمر بستہ باندھی تو سب سے پہلے ابنِ عربی کی تکفیر کو ضروری سمجھا۔ ابنِ عربی اپنے آپ کو قبیلہ طے سے منسوب کرتے تھے لیکن ان کے آباؤ اجداد صدیوں سے ہسپانیہ میں مقیم تھے جس کے باعث سامی اور عربی روایات سے ان کا تعلق واجبی عی سارہ گیا تھا۔ یہاں تک کہ فصوص الحکم میں عہد نامہ قدیم کے تتبع میں جنابِ اٹل کی قربانی کا ذکر کرتے ہیں حالانکہ اسلامی روایات میں جنابِ اسلمیل کی قربانی مسلم ہے۔ اس طرح ابنِ عربی فقہاء کے خوف سے کہیں کہیں ماورائیت کا ذکر بھی کر جاتے ہیں لیکن جیسا کہ عفتی نے اپنی کتاب ”ابنِ العربی“ میں لکھا ہے ان کے افکار میں اہل مذہب کے شخصی خدا کا کوئی وجود نہیں ہے۔

عفتی کے الفاظ یہ ہیں:

”اس بات کو ذہن نشین کر لیا نہایت ضروری ہے کہ ابنِ العربی کے نظریہ ہمہ اوست میں ذاتِ باری کا ایک نوع کا تصور موجود ہے لیکن اس تصور کا مذہب کے شخصی اور اخلاقی خدا سے دُور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ دراصل کوئی ہمہ اوستی خدا ایسا نہیں ہو سکتا۔ ابنِ العربی کا ہمہ اوست اس قسم کا ہے جو خدا سے

کے الفاظ میں ”سوائے خدا کے ہر چیز کو خدا بنا دیتا ہے۔“

اقبال کا تصور ذات باری:

سامی یا ماورائی اور آریائی یا سریانی تصور ذات باری کا فرق باہم وچین نشین کر لینے کے بعد اقبال کے الہیاتی نظریے سمجھنا چنداں مشکل نہیں رہا۔ یہ مسلم ہے کہ اقبال اوائل شباب میں وحدت الوجود کے قائل تھے اور وجودی صوفیہ کی طرح نفی ہستی اور فانی اللہ پر محکم عقیدہ رکھتے تھے۔ جیسا کہ ان کے استاد پروفیسر میکے گارٹ کے خط اور ”باغک درا“ کی بعض نغموں سے ظاہر ہوتا ہے۔

میں جیسی تک تھا کہ حیرتی جلوہ میرائی نہ تھی جو موقوف سے مٹ جاتا ہے وصال ہوں میں
میری ہستی ہی تھی خود میری نظر کا پردہ اٹھ گیا بزم سے میں پردہ محفل ہو کر
اس کے ساتھ وہ غلطیوں کی طرح حسن ازل کو ہمہ گیر اور کائنات کے تمام مظاہر
میں جاری و ساری خیال کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اس کی طلب و جستجو میں ڈرے ڈرے کا دل
دھڑک رہا ہے۔

خاص انسان سے کچھ حسن کا احساس نہیں صحت و دل ہے یہ ہر چیز کے باطن میں کیوں
شیشہ دہر میں بلند مے تاب ہے عشق روح خورشید ہے خونِ رگ مہتاب ہے عشق
دل ہر ذرہ میں پوشیدہ کک ہے انکی نور یہ وہ ہے کہ شے میں جھلک ہے انکی
اس قسم کے اشعار سے ان کے وجودی اور سریانی ہونے کا واضح ثبوت ملتا ہے قیام
مغرب کے دوران میں وہ اہل مغرب کی مادی ترقی اور ان کے بے پناہ علمی ذوق اور دلولے
سے بے حد متاثر ہوئے اور اس کے ساتھ مل اسلامیہ کی عالمگیر زیوں حالی اور پس ماندگی نے
بھی انھیں مضطرب کیا۔ چنانچہ انہوں نے ترک شعر گوئی کا معصوم ارادہ کر لیا اور انھیں یہ احساس
ستانے لگا کہ شعر و شاعری ایک بے کار مشغلہ ہے جس سے مسلمانوں کو کسی قسم کا عملی و تعمیری
فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ ڈاکٹر آرنلڈ نے انھیں اس ارادے سے باز رکھا اور کہا کہ انھیں اپنے اس
خداداد ملکہ کو قوم و ملت کی بہبودی کے لئے وقف کر دینا چاہیے۔ اقبال قائل ہو گئے لیکن اس
کے بعد انھوں نے شاعری کو کبھی بحیثیت ایک فن لطیف و نفز کے مقصود بالذات نہیں سمجھا بلکہ
اسے تجدید ملت و احیائے مذہب کا ایک وسیلہ بنا لیا۔ ان کے اس ذہنی و ذوقی انقلاب کا اثر ان

کے فکر و نظر پر بھی گہرا ہوا۔ انھوں نے مابعد الطبیعیات ایران پر ایک تحقیقی مقالہ لکھ کر پی ایچ ڈی کی ڈگری لی تھی۔ لیکن اس کے بعد وہ شاعری کی طرح فلسفے کو بھی تجدید و احیاء کا ایک وسیلہ سمجھنے لگے۔ اس زمانے میں مثالیت پسند فسطے، ارادیت پسند شوپنہائر، روحیت کثرت پسند جمر وارڈ، بطلی حرجی ٹیٹے، ارتقائی تخلیق کے ترجمان برگساں اور ارتقاءے بروز کے شارحین کے افکار و نظریات ہر کہیں شائع ہو رہے تھے اور کلیسائے روم انھیں اپنے عقائد و شعائر کی تصدیق و توثیق کے لئے بروئے کار لا رہا تھا۔ اقبال نے بھی ان فلاسفہ کے نظریات کی روشنی میں اسلامی علم کلام کو از سر نو مرتب کرنے پر کمر باندھی۔

جہاں تک تصور ذات باری کا تعلق ہے اقبال فلاسفہ ارتقاء کے سریانی نظریے سے متاثر ہوئے۔ بیسویں صدی کے زنجِ اوّل میں فلاسفہ اور متکلمین ڈارون اور لامارک کے ارتقائی افکار اور حیاتیاتی تصورات کو بطور مسلمات قبول کر کے ان کی روشنی میں فلسفہ و کلام کی تشکیل جدید میں مصروف تھے۔ سب سے پہلے برگساں 1 نے پندرہویں صدی کے نظریہ زمان پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ طبیعیاتی سائنس کا نقطہ نظر میکاکی ہے جس کے باعث وہ زمان کو آفات و لحاظات میں تقسیم کر کے دیکھتی ہے۔ اس لئے سائنس دان زمان کی ماہیت سے بے خبر رہتے ہیں۔ ان کے خیال میں زمان کا داخلی اور وجدانی مطالعہ کرنے سے اس امر کا انکشاف ہوتا ہے کہ اس کا مَرور ایک مسلسل ارتقائی حرکت ہے جو ہر لمحے نئی نئی کیفیات کی تخلیق کرتی رہتی ہے۔ اسی بنا پر برگساں نے اپنے اس نظریے کو تخلیقی ارتقاء کا نام دیا۔ اس نے کہا کہ عقل انسانی مَرور محض Duration کو سمجھنے سے قاصر ہے کیونکہ وہ احوال و ظروف کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے دیکھتی ہے۔ مَرور محض کا ادراک صرف ایک قسم کی باطنی قوت سے ہو سکتا ہے جسے اس نے وجدان کا نام دیا ہے اور جس کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ وجدان جہلت ہے جس میں خود آگاہی پیدا ہوگئی ہو۔ اس خرد دشمنی اور مصفوانہ باطنیت کے باعث برگساں کے ان افکار کا مسیحی حلقوں میں بڑے جوش و خروش سے خیر مقدم کیا گیا۔ اقبال نے برگساں سے تخلیقی ارتقاء کا نظریہ اخذ کر کے اس کی اپنے مذہب کے نقطہ نظر سے متکلمانہ ترجمانی کی۔ اس کے ساتھ اقبال ارتقاءے بروز 2 سے بھی متاثر ہوئے۔ اس نظریے کے شارحین میں لائڈ مارگن اور الگو ٹرنر نے شہرت حاصل کی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ارتقاء کا عمل مسلسل و لاتناہی ہے اور کسی خاص نقطے پر پہنچ کر

اس کے رک جانے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مادے سے حیات کا ارتقاء ہوا ہے۔ حیات سے ذہن انسانی کا اور ذہن انسانی سے یہ عمل یزدانیت کی طرف پیش قدمی کر رہا ہے۔ برگساں اور الگوٹزر کے افکار میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں نظریے متضوفانہ اور سریانی ہیں۔ ان پر محاکمہ کرتے ہوئے لارڈ برٹھرسل اپنی تالیف ”مذہب و سائنس“ میں لکھتے ہیں:

”پروفیسر الگوٹزر ارتقاء کے بروزی کا نمائندہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جامد مادہ، حرکی مادہ اور ذہن انسانی بتدریج ارتقاء پذیر ہوئے ہیں اور کہتا ہے کہ ”اس نشوونما کا تصور وہی ہے جو لائیڈ مارگن نے پیش کیا ہے اور اسے بروز Emergent کا نام دیا ہے۔ زندگی کا مادہ مادے سے ہوتا ہے۔ اور ذہن کا زندگی سے۔ ایک زندہ چیز مادی چیز بھی ہے۔ البتہ اس میں ایک نئی صفت کا ظہور ہوتا ہے جسے زندگی کہتے ہیں۔ یہی بات ہم اس عمل کے متعلق کہہ سکتے ہیں جو زندگی سے ذہن کی جانب ہوتا ہے ایک ”باز ذہن شخص“ زندہ بھی ہوتا ہے لیکن اس کے ارتقاء میں ایسی پیچیدگی ہوتی ہے اور اس کے اجزائے باہم اس قدر مربوط و منتظم ہوتے ہیں بالخصوص اس کے نظام عصبی میں یہ ربط و نظم اس قدر رقیق و دقیق ہوتا ہے کہ اس سے ذہن یا شعور کا ظہور ہوتا ہے۔“ وہ کہتا ہے ”یہ کیوں سمجھ لیا جائے کہ یہ ارتقائی عمل ذہن پر آ کر رک جائے گا۔ ذہن سے آگے بھی ایک صفت کا نقش مبہم ملتا ہے جس کا ذہن سے وہی تعلق ہے جو ذہن کا زندگی سے اور زندگی کا مادے سے ہے۔ اس صفت کو میں یزدانیت کہتا ہوں اور جس چیز میں یہ پائی جاتی ہے وہ خدا ہے۔“

وہ کہتا ہے کہ ”کائنات اسی یزدانیت کو پالنے کی سعی کر رہی ہے۔ یہ یزدانیت تاحال نمودار نہیں ہوئی۔“ وہ کہتا ہے کہ خدا خالق نہیں ہے جیسا کہ تاریخی مذاہب کہتے ہیں بلکہ مخلوق ہے۔ پروفیسر الگوٹزر اور برگساں کے تخلیقی ارتقاء میں گہرا ربط پایا جاتا ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ جبریت غلط ہے اور دوران ارتقاء میں نت نئی کیفیات کا ظہور ہوتا ہے جن کا ابتداء میں تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ ایک پراسرار قوت ہر چیز کو ارتقاء پر مجبور کر رہی ہے۔ مثال

کے طور پر ایک جاندار جو بصارت سے عاری ہوا ہے نامعلوم طور پر احساس ہوتا ہے کہ مجھے بصارت ملنے والی ہے اور وہ اسی طرح عمل کرتا ہے جو بصارت پر منتج ہوتا ہے۔ ہر لمحہ نئے نئے اعمال کا بروز ہوتا ہے لیکن ماضی کبھی فنا نہیں ہوتا یا دو داشت میں محفوظ رہتا ہے۔ فراموش کاری محض ظاہر کا دھوکا ہے۔ اس طرح دنیا مسلسل ترقی کر رہی ہے اور ایک وقت آئے گا جب یہ سابق سے بہتر ہو جائے گی۔ صرف ایک چیز سے کنارہ کشی کرنا ضروری ہے اور وہ ہے عقل و خرد جو جامد ہے اور ماضی کی طرف مائل رہتی ہے۔ ہمیں اپنے وجدان کو بروئے کار لانا چاہیے جس میں نئی نئی کیفیات کے اختراع کرنے کی صلاحیت موجود ہے..... میں یہ نہیں کہتا کہ پروفیسر الگورڈ نے برگساں کے فلسفہ کو بہ تمام و کمال قبول کر لیا ہے۔ بہر حال دونوں میں گہری مماثلت ہے۔ اگرچہ دونوں فلسفے آزادانہ نمودار ہوئے ہیں۔ ارتقائے بروزی کے مدعی اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ خدا نے کائنات کو خلق نہیں کیا بلکہ کائنات خدا کو خلق کر رہی ہے۔ روایتی مذہب کے خدا کے ساتھ اس خدا کا تعلق برائے نام رہ گیا ہے۔“

برگساں اور الگورڈ نے ان ارتقائی نظریات نے خدا کے سریانی تصور کو اہل مذہب میں نئے سرے سے رواج و قبول بخشا۔ عیسائی علماء نے ماورائیت کے سامی تصور کو خیر یاد کہا اور اپنی الہیات میں سریان کے اس تصور کو داخل کرنے پر مجبور ہو گئے کیونکہ عمل ارتقاء کو مسلم سمجھ لیا جائے تو ماورائی خدا اس عمل سے الگ تھلک رہ کر معطل ہو جائے گا اور مذہب کی پیش کردہ اخلاقی قدریں بے معنی ہو کر رہ جائیں گی۔ اس سریانی عقیدے نے اہل مشرق میں زیادہ تر ہندوستانوں کو متاثر کیا۔ ایچ اے آر گب لکھتے ہیں:

”اہل مغرب کے سریانی تصورات عرب ممالک کے مسلمانوں کے ماورائی تصور سے تصادم نہیں ہوئے ان کا تصادم ہندی مسلمانوں کی ماورائیت سے ہوا۔ ان کی الہیات پر ان تصورات کا گہرا اثر ثبت ہوا ہے۔“

آر و ونڈو گھوش اور اقبال کے لئے سریان کا یہ تصور قدیم ویدانت اور وحدت وجود کے مانوس تصور ہی کی صدائے بازگشت تھی جو صدیوں سے ان کے آباؤ اجداد کے مزاج عقلی کا

جز و لازم بن چکا تھا۔ یہ حقیقت خالی ازل چھپی نہیں ہے کہ اقبال اپنے فکر و نظر کے کسی دور میں بھی ماورائی نہیں تھے۔ شروع شروع میں وہ وجودی سریانی تھے بعد میں ارتقائی سریانی ہو گئے اپنے خطبات میں انھوں نے ذات باری کا یہی سریانی تصور پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”اندریں صورت ہمیں عالم فطرت کے بارے میں یوں کہنا چاہیے کہ یہ حقیقی ”اہا“ کی تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیر ہے جو ہم اپنے ارتقاء کی موجودہ منزل میں انسانی نقطہ نظر سے کرتے ہیں۔ پھر اس پیہم اور ہر لحظہ پیش رس حرکت میں اس کی حیثیت گو ہر لمحے پر متناہی ہوگی لیکن وہ ہستی جس سے اس کو جزو کل کا سا تعلق ہے چونکہ خلاق ہے لہذا اس میں اضافہ ممکن ہے لہذا ہم اس کو لامحدود کہتے ہیں تو ان معنوں میں کہ اس کی وسعت پر کوئی حد قائم نہیں کی جاسکتی یعنی وہ غیر محدود ہے تو بالقوہ، بالفعل نہیں اور اس لئے فطرت کا تصور بھی بطور ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی ہوئی اور پھیلتی ہوئی وحدت نامیہ کی حیثیت سے کرنا چاہیے۔ جس کی نشو و نما پر ہم خارج سے کوئی حد قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی کوئی حد ہے تو داخلی یعنی وہ ذات مشہود جو اس میں جاری و ساری ہے اور جس نے اسے سہارا دے رکھا ہے۔“ (ترجمہ نذیر نیازی)

اقبال کے اس سریانی تصور ذات باری پر دو اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ سریان کا تصور لازماً غیر شخصی ہوتا ہے جس سے مذہب کے شخصی تصور ذات باری کی نفی ہوتی ہے اور دوسرا یہ کہ اگر کائنات ہر لمحہ ارتقاء پذیر ہے اور اس ارتقاء کا باعث ذات باری ہے جو اس میں ساری و جاری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ذات باری ناقص ہے جسے ارتقاء کے مراحل طے کرنے کی ضرورت ہے۔ اقبال کو بھی ان اعتراضات و ایرادات کا اندیشہ تھا چنانچہ پہلے اعتراض کی پیش قیاسی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حقیقت مطلقہ جو کائنات میں ساری و جاری ہے اتنا ہی مطلق ہے۔ لیکن ذات باری کے مذہبی تصور کے لئے ضروری ہے کہ خدا کائنات سے ماوراء ہو اور شخصی ہو۔ شخصیت اور ماورائیت لازم و ملزوم ہیں۔ ایسی شخصیت کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا جو کائنات میں جاری و ساری ہو۔ چنانچہ اقبال کا یہ ادعا کہ اتنا ہی مطلق کائنات میں ساری ہے اجتماع المتضارین کے مترادف ہے۔ علاوہ ازیں اتنا ہی مطلق کا یہ نظریہ فسطی سے ماخوذ ہے جس کی پیروی کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ تمام خودیوں کا

صدور انائے مطلق ہی سے ہو رہا ہے اور یہ خودیاں نفوس پر مشتمل ہیں۔ یہ تسلیم کر کے وہ گویا وحدت وجود کے مصنفانہ نظریے کی تصدیق کر رہے ہیں۔ ابن عربی کے افکار کا سنگ بنیاد بھی یہی عقیدہ ہے کہ ذات احد کائنات کے تمام مظاہر و شئون میں جاری و ساری ہے۔ اقبال نے صرف اتنا کیا ہے کہ فطی کے تتبع میں ذات احد کو انائے مطلق کا نام دے دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمہ گیر رویت ۱ کے تمام نظریے ذات باری کے شخصی تصور کی لپی کرتے ہیں۔

دوسرے خدشے کے ازالے کے لئے اقبال کہتے ہیں:

”ہم دیکھ آئے ہیں کہ انائے مطلق ہی تمام حقیقت ہے اور اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ انا بھی ایک ایسے عالم کا جو اس سے بیگانہ ہے خارج سے مشاہدہ کر رہا ہے۔ اس کی زندگی کے جملہ شئون و اطوار خود اس کے اندر متعین ہوتے ہیں لہذا ہم اس کی ذات میں تغیر کا اثبات کرتے ہیں تو ان معنوں میں نہیں کہ وہ ایک حرکت ہے۔ نقص سے کمال یا کمال سے نقص کی طرف یوں بھی تغیر کا یہی ایک مفہوم نہیں۔ واردات شعور میں زیادہ گہری بصیرت سے کام لیجئے تو یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ مسلسل استدام کی تہ میں جس کا تعلق گویا ان کی سطح سے ہے استدام محض موجود ہے۔ اب حقیقی انا کی زندگی چونکہ استدام محض کی زندگی ہے لہذا اس میں تغیر کی موجودگی کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ ہم اس کو بدلتے ہوئے رویوں کا ایک تواتر قرار دیں۔ برعکس اس کے یہاں اس کی حقیقی نوعیت کا اظہار مسلسل خلاقی میں ہو رہا ہے جس میں محکمان کا شائبہ ہے نہ اونگہ اور تیند کا۔ اس کو بے تغیر ٹھہرایا گیا تو ہم اس کا تصور محض ایک قفل، ایک بے مقصد اور بے حرکت بے رنگی، یا ایک مطلق لاشے ہی کے طور پر کر سکیں گے۔ دراصل ایک ایسے انا کے لئے جو سرتاسر خلاق ہے تغیر کے معنی نقص کے نہیں ہو سکتے۔“ (ترجمہ نذیر نیازی)

یہ حکمانہ سفسطہ کی ایک اچھوتی مثال ہے برگساں کے نظریہ مرد و محض کی حسب نشاۃِ برائی کرتے ہوئے اقبال اپنے سریانی نظریے کا اثبات کرنا چاہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اگر انائے مطلق..... یہ نام فطی سے مستعار لے کر خدا کو دیا گیا ہے..... کو بے تغیر ٹھہرایا گیا

تو وہ معطل اور لاشے ہو کر رہ جائے گی کیونکہ تغیر و تخلیق لازم و ملزوم ہیں۔ یہ خیال برگساں سے ماخوذ ہے جس کے الفاظ ہیں:

”مرد و محض کو تخلیقی ارتقاء سمجھا جائے تو اس میں حقیقت اور امکان دونوں کی دوا می تخلیق موجود ہے۔“

فہمے کے الہیاتی نظریہ انائے مطلق پر برگساں کے تخلیقی ارتقاء کا پیوند لگا کر اقبال خدا کی مادرائیت اور تنزیہ کو قہطل پر محمول کرتے ہیں اور اس قہطل کو دور کرنے کے لئے مسلسل تخلیق اور ارتقائی سرپان کا سہارا لیتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ عمل تغیر و ارتقاء کے باوجود انائے مطلق کی شان اکملیت میں سر موفر ق نہیں آتا۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے اقبال اس سے قبل کہہ چکے ہیں کہ فطرت ایک پھلتی ہوئی اور بڑھتی ہوئی وحدت نامیہ ہے جس میں ذات مشہود جاری و ساری ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ذات مشہود جو فطرت میں جاری و ساری ہے فطرت کے بڑھتے اور پھیلنے کے عمل سے لا تعلق کیسے رہ سکتی ہے۔ فطرت کی نشوونما کے ساتھ اس کا خفیر ہونا لازمی ہے ورنہ اس کی خلاقی کی صفت معطل ہو جائی گی کیونکہ تغیر کے عمل سے علیحدہ رہ کر وہ کسی قسم کی تخلیق نہیں کر سکے گی۔ اگر انائے مطلق میں شان کلیت و اکملیت موجود ہے تو اس کے عمل تغیر و تخلیق کا مقصد سوائے انکشاف ذات کے کچھ نہیں رہے گا۔ اگر یہ انکشاف ذات تدریجی ہے تو لامحالہ ذات کے نقص پر دلالت کرتا ہے۔ اگر مسلسل تخلیق و ارتقاء کے عمل سے شان کلیت میں سر موفر ق نہیں آتا تو فطرت جس میں وہ جاری و ساری ہے اور اس شان کلیت میں انائے مطلق کی برابر کی شریک ہے، تخلیق و ارتقاء کے اس عمل سے فیض یاب کیسے ہو سکے گی۔ اس صورت میں یہ عمل بے معنی اور بے مصرف ہو کر رہ جائے گا۔ ان مشکلات کے پیش نظر تغیر لازماً یا نقص سے کمال کی طرف ہو گا اور یا کمال سے نقص کی طرف۔ دونوں صورتوں میں ذات مشہود خفیر ہوگی اور لارڈ برٹنڈرسل کے اس اعتراض سے مفر کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی کہ:

”الگوٹڈر اور برگساں کا خدا بلکہ تمام سریانی خدا جو کائنات کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ ارتقاء کی منازل طے کر رہے ہیں ارتقائی عمل کے ساتھ ہی ختم ہو جائیں گے۔ ادھر کائنات مکمل ہو کر ختم ہوگی ادھر سریانی خدا بھی ختم ہو جائے گا۔ گویا جب تک خدا نا مکمل حالت میں ہے وہ موجود ہے، جب مکمل

ہوگا اسی وقت اس کا خاتمہ بھی ہو جائے گا۔ اگر یہ ارتقاء لامتناہی ہے تو خدا ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نامکمل رہے گا۔“

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کو بھی اس اشکال کا احساس تھا۔ ”فکر اقبال“ میں فرماتے ہیں:

”اقبال جس مطلق خودی کا ذکر کر رہا ہے وہ وجود مطلق اور ذات واجب الوجود کی ماہیت ہے۔ لیکن خدا کی نسبت مومن یہ کیسے گوارا کرے گا کہ اس قسم کے عقائد بیان ہوں کہ آفرینش حیات و کائنات سے خدا نے ورزش ارتقاء کے لئے ختم خصوصیت بویا اور عالم آفرینی ایک طرح کی خود فریبی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے ہاں وجود سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔“

یہ عام توحید پرست وہی ہیں جنہیں عرف عام میں مسلمان کہا جاتا ہے جو خدا کو ایک کامل و اکمل، غیر متبدل، قادر مطلق، مستقل بالذات، منزہ و ماوراء شخصیت سمجھتے ہیں۔ برگساں اور الگوٹڈر کی تقلید میں ارتقائی سریان کا نظریہ پیش کر کے اقبال نے الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید نہیں کی بلکہ وحدت وجود کے اسی سریانی نظریے کو ”سائنٹفک صورت“ بخش دی ہے جس کے خلاف وہ عمر بھر جہاد کرتے رہے۔ اہل تحقیق برگساں کے نظریات کو فلاطیوس ہی سے ماخوذ سمجھتے ہیں۔ لارڈ برٹھڈرسل¹ کہتے ہیں کہ برگساں نے فلاطیوس کے فلسفے میں ذرہ بھر اضافہ نہیں کیا۔ ڈاکٹر عشرت حسین² نے ”مابعد الطبیعیات اقبال“ میں اسی خیال کی تائید کرتے ہوئے کہا ہے کہ برگساں کا فلسفہ دراصل قدیم تصوف ہی کی نئی ترجمانی ہے۔ اقبال نے صرف اتنا کیا ہے کہ ابن عربی کے وجودی سریان و اشراق کو برگساں اور لائڈ مارگن کے ارتقائی سریان میں تبدیل کر دیا ہے۔ خیال رہے کہ وہ ابن عربی کے افکار کو الحاد و زندقہ پر مشتمل سمجھتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

”تصوف کا پہلا شاعر عراقی ہے جس نے لمعات میں فصوص الحکم محی الدین ابن عربی کی تعلیموں کو نظم کیا ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے فصوص میں الحاد و زندقہ کے سوا اور کچھ نہیں۔“ (اقبال نامہ جلد اول)

یہ فتویٰ اس لئے صادر کیا گیا تھا کہ ابن عربی دوسرے نو اشراقیوں کی طرح ذات

باری کے سریان پر محکم عقیدہ رکھتے تھے۔ ابن عربی نے جابجا ماورائیت کو بھی تسلیم کیا ہے۔
”فصوص الحکم“ میں فرماتے ہیں:

”وَجِبَ ذَاتِي جَوْحِ تَعَالَى كَاخَاَصِهِ هِيَ اس مِثْلُ مَمْكُنْ كُو كُوْتِي حَصَّهُ نَحِيْلًا۔
لِهَذَا حَقُّ تَعَالَى وِرَاءَ الْوَرَاءِ وِرَاءَ الْوَرَاءِ هُوَ اَوْرَرُ هُوَ كَا۔“

اسی کتاب میں دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے۔

”خدا خدا ہے خواہ وہ کتنا تنزل کرے اور عبد عبد ہے خواہ وہ کتنی ترقی

کرے۔“

یہ صحیح ہے کہ ابن عربی کا بنیادی نظریہ سریانی ہی ہے لیکن اقبال کے سریان میں تو
ماورائیت و تنزیہ کی کوئی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔ وہ فطرت کو وحدت نامیہ مانتے ہیں جس
میں ذات مشہود جاری و ساری ہے اور اس کی نشوونما کے ساتھ مسلسل تخلیق کے عمل میں سرگرم
ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ”تشبیہات رومی“ میں فرماتے ہیں:

”خدا کو مختلف مذاہب نے مختلف ناموں سے یاد کیا ہے۔ مسیحی اسے
آسمانی باپ کہتے ہیں۔ بعض ہندی رشیوں نے اسے ماں بھی کہا ہے۔ مسلمان
اُسے عام گفتگو میں زیادہ تر رحمان و رحیم و رب کہتے ہیں۔ مہاتما بدھ اس کے
متعلق دم بخود ہیں اور اس کو کسی نام سے یاد کرنا حقیقت سے تنزل سمجھتے ہیں۔
زمانہ حال کے بعض فلسفی مثلاً برنارڈ شوارزبرگساں اور علامہ اقبال اس کو خلاق
اور ارتقائی قوت و میلان کہتے ہیں۔“

اس ”خلاق اور ارتقائی قوت و میلان“ کو اسلام کے شخصی خدا سے کوئی نسبت نہیں

اقبال اور نظریہ وحدت الوجود

وحدت وجود یا ہمہ ادست کا نظریہ خالصتاً آریائی ہے اور کسی نہ کسی صورت میں تمام آریائی اقوام میں مروج و مقبول رہا ہے۔ فلاطیوس، ہنکر اور محی الدین ابن عربی اس نظریے کے شارحین میں ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ محی الدین ابن عربی کو عرب نثر اد ہونے کے مدعی تھے لیکن ان کے آبا و اجداد صدیوں سے ہسپانیہ میں مقیم تھے جہاں مختلف نسلوں کا اختلاط عمل میں آیا تھا۔ عسفی نے اپنی محققانہ تالیف ”محی الدین ابن عربی“ میں ثابت کیا ہے کہ ابن عربی رسائل اخوان الصفا کے واسطے سے فلاطیوس کے افکار و نظریات سے متاثر ہوئے تھے۔ از بسکہ تنزیہ اور ماورائیت کے تصورات سامی النسل اقوام کے مزاج عقلی میں رچے بے ہوئے تھے۔ اس لئے محی الدین ابن عربی کے سریانی اور وجودی نظریے کی عرب ممالک میں شدید مخالفت کی گئی۔ شام میں ابن تیمیہ¹، ابن قیم، ذہبی وغیرہ نے اور نجد میں محمد بن عبدالوہاب نے ابن عربی پر کفر کا فتویٰ لگایا۔ بعض علماء و فقہاء نے یہاں تک کہہ دیا کہ جو شخص ابن عربی کے کفر میں شک کرے وہ بھی کافر ہے۔ ابن مقری کہتے ہیں۔

1. فی ابطال وحدت الوجود لابن تیمیہ

ومن شک فی کفر طائفتہ ابن عربی ہو کافر۔ ایک صاحب نے کہا: کفرہ اشد من کفر
 اليهود والنصارى۔ اس کے برعکس ایران اور ہندوستان کی آریہ نژاد اقوام میں ابن عربی کے
 افکار کو حیرت انگیز مقبولیت حاصل ہوئی۔ مولوی جلال الدین رومی نے ابن عربی کے لے
 پاک اور شاگرد صدر الدین قونوی کے درس میں ”فصوص الحکم“ پر ان کی تقریریں سنی تھیں
 چنانچہ مثنوی معنوی میں ابن عربی کے عقائد ہی کی شرح وسط سے ترجمانی کی گئی ہے۔ ان کے
 علاوہ عطار، جامی، عراقی، محمود شبستری اور حافظ شیرازی نے وحدت وجود کے نظریے کو شاعری
 کے روپ میں پیش کیا۔
 محمود شبستری:

روا باشد انا الحق از درختے چرانبود روا از نیک بختے
 جامی:

ہمسایہ و ہمنشین و ہمرہ ہمہ اوست در دلق گداؤ اطلس شاہ ہمہ اوست
 در انجمن فرق و نہاں خانہ جمع واللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست
 عطار:

ہر کہ از وے نزد انا الحق سر او بود از جماعت کفار
 ایران کی طرح ہندوستان کے اکثر صوفیہ نے بھی وحدت الوجود کی پر جوش ترجمانی و
 تبلیغ کی۔ ہندوستان میں چشتیہ سلسلے کو سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس کے مشائخ
 نے پاک پٹن سے لے کر لکھنؤ اور دلی سے لے کر دیوگیر تک خانقاہیں قائم کیں۔ ان میں
 خواجہ قطب الدین بختیار کاکی، شیخ فرید الدین گنج شکر، شیخ نظام الدین اولیاء، شیخ نصیر الدین
 چراغ دہلوی، سید اشرف جہانگیر سمنائی، سید محمد گیسو دراز، شیخ سلیم چشتی، شاہ کلیم الدین دہلوی،
 سید حیدر علی شاہ جلالپوری اور ان کے خلفاء نے ہمہ اوست کی اشاعت و ترویج میں بڑھ چڑھ کر
 حصہ لیا۔ علماء میں شیخ عبدالحق دہلوی، شاہ رفیع الدین اور مولانا محبت اللہ بہاری نے اس
 نظریے کی تائید و توثیق میں کتابیں لکھیں۔ مولانا محبت اللہ بہاری نے عقلی و نقلی دلائل سے یہ
 ثابت کرنے کی کوشش کی کہ: ”لیس امکان غیر واجب تعالیٰ“ ”کوئی ممکن واجب تعالیٰ سے الگ
 نہیں ہے“ وحدت وجود کی ہمہ گیر مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ جب سلسلہ مجددیہ کے بانی شیخ احمد

سرہندی نے ابن عربی کی تکفیر کی تو صوفیہ ہند میں ایک زبردست مباحثے اور مجادلے کا آغاز ہوا۔ لیکن صوفیہ کی اکثریت کا رجحان ہمیشہ وحدت وجود کی طرف ہی رہا۔ چنانچہ جب اقبال نے یورپ سے لوٹ کر حافظ شیرازی کی مخالفت میں اشعار لکھے تو ملک بھر میں احتجاج کی لہر دوڑ گئی اور اقبال کو وہ اشعار مثنوی اسرار و رموز سے حذف کرنا پڑے۔

ویدانت، اشراقیت اور ابن عربی کے وحدت وجود میں بنیادی اصول اور قدریں مشترک ہیں۔ تینوں نظریے احدیت کے ترجمان ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کائنات میں صرف ایک ہی اصل الاصول کے قائل ہیں۔ احدیت کو وحدانیت سے مخلوط نہ کیا جائے۔ وحدانیت میں خدا کو مختار مطلق اور فاعل با اختیار سمجھا جاتا ہے جو اشیاء کو عدم سے وجود میں لا سکتا ہے۔ اس میں دوئی کا تصور لازماً موجود ہوتا ہے۔ خالق اور مخلوق کی دوئی۔ ویدانت، اشراقیت اور وحدت وجود میں اس دوئی کو تسلیم نہیں کیا جاتا بلکہ خالق اور مخلوق ذات مطلق اور کائنات کو ایک دوسرے کا عین سمجھا جاتا ہے اور ان میں کسی قسم کا انفکاک ناممکن خیال کیا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رُو سے وجود کی وحدت حقیقی ہے۔ کثرت یا تعدد اعتباری ہے۔ وجودی مفکرین اور صوفیہ نے حق تعالیٰ پر وجود کا اطلاق کیا ہے۔ ملا صدرا الدین شیرازی اسفار اربعہ میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”بطور لفظی اشتراک کے وجود کا اطلاق چند معنوں پر ہوتا ہے جن میں ایک اطلاق یہ ہے کہ شے کی ذات اور اس کی حقیقت کو بھی وجود کہتے ہیں اور یہ وہی چیز ہے جس سے عدم یا نیستی گریز کرتی ہے اور ناپید ہوتی ہے۔ وجود کا یہ معنی عدم کے منافی ہے۔ حکماء کی اصطلاح میں وجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اسی معنی کی رو سے ہوتا ہے۔ جن لوگوں نے وجود کے لفظ سے واجب تعالیٰ مراد لیا ہے اُن میں شیخ عطار بھی ہیں وہ اپنے فارسی اشعار میں فرماتے ہیں۔

آں خداوندے کہ ہستی ذات اوست جملہ اشیاء مصحف آیات اوست
فردوسی طوسی اپنی کتاب کے دیباچے میں فرماتے ہیں۔

جہاں را بلندی و پستی توئی ندانم چہ ہر چہ ہستی توئی

عارف قیومی مولانا جلال الدین رومی فرماتے ہیں:

ما عدم ہائیم ہستی ہائے ما تو وجود مطلق ہستی نما

ابن عربی کے مشہور پیرو شیخ عبدالکریم الجبلی ”انسان کامل“ میں لکھتے ہیں:

”موجود کی دو قسمیں ہیں۔ ایک موجود محض اور وہ ذات باری تعالیٰ ہے

اور دوسری وہ جو عدم سے ملحق ہے اور وہ ذات مخلوقات ہیں۔“

احدیت کے تینوں نظریات سریانی 1 ہیں۔ شکر کا برہمن، فلاطینوس کی ذات محض، اور

ابن عربی کی ذات مطلق کائنات سے ماوراء 2۔ نہیں بلکہ اس کے مظاہر و شعون میں جاری و

ساری ہے۔ مولانا صدر الدین قونوی 3 فرماتے ہیں:

”وہ وجود جو ظاہر ہے اور ممکنات کے اعیان پر چھایا ہوا ہے اور اس میں

مبیط ہے، وہ حقائق کی جمعیت کے سوا اور کچھ نہیں۔ اسی کو وجود عام کہتے ہیں

اور یہی وہ تجلی ہے جو تمام ممکنات میں سرایت کئے ہوئے ہے۔“

حاجی ملا ہادی سبزواری نے ”اسرار الحکم“ میں وحدت وجود کی نہایت یلغ اور جامع

تعریف کی ہے۔ فرماتے ہیں: الوجود حقيقة واحدة بسيطة (وجود حقیقی ہے، ایک ہے

اور بسیط ہے) شیخ محی الدین ابن عربی صفات کو ذات کا عین سمجھتے ہیں چنانچہ وحدت وجود کے

اثبات میں اُن کا استدلال یہ تھا:

صفات ذات کی عین ہیں

کائنات صفات کی تجلی ہے

چونکہ صفات عین ذات ہیں

اس لئے کائنات بھی عین ذات ہے۔

اُن کے خیال میں وجود مطلق یا ذات واجب تعالیٰ سے علیحدہ جو شے بھی ہے، وہ

معدوم محض ہے۔ بقول دارالحکومہ ”عارف و معروف، شاہد و مشہود، محبت و محبوب، طالب و

مطلوب جز یک ذات نیست۔ ہر کہ جز یک ذات است معدوم محض است۔“

ویدانتی احدیت کو ادویتا (جو دونہ ہو) کہتے ہیں اور حقیقت مطلق یا ذات تحت کو

پرم یا برہمن کا نام دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں اسی برہمن سے کائنات کا صدور ہوا ہے۔ جیو آتما (انسانی روح) پرم آتما (روح کل) سے جدا ہوئی ہے۔ جب جیو آتما پر مایا یا کثرت و تعدد کا فریب واضح ہو جاتا ہے تو وہ مکتی کے حصول میں کوشاں ہوتی ہے۔ یعنی دوبارہ اپنے مبداء میں فنا ہو جانے کی کوشش کرتی ہے۔

فلاطینوس کے نظریے میں بھی وجود ذات محض کے سوا کسی کا نہیں ہے۔ اس کے خیال میں ذات محض سے پہلے عقل کا اشراق ہوا۔ پھر روح کا اور پھر مادے کا۔ روح مادے کی آلائش سے پاک ہو کر اپنے مصدر حقیقی سے اتحاد حاصل کر سکتی ہے۔ اس نظریے کو عرب نو اشراقیوں نے انفصال (جدا ہونا) اور انجذاب (جذب ہونا) کا نام دیا۔ پرم آتما ذات محض یا ذات مطلق سے وصل یا اتحاد کے وسائل مختلف ہیں۔ اہل سلوک و طریقت میں سے کچھ لوگ مجاہدے اور ریاضت کو بروئے کار لاتے ہیں۔ یہ عمل یا کرم کا راستہ ہے۔ بعض عشق یا بھگتی کی راہ پر گامزن ہیں اور بعض تفکر و تعلق یا جتنا کو موثر سمجھتے ہیں۔

وحدت الوجود اور ویدانت میں اس قدر گہری مماثلت پائی جاتی ہے کہ بعض صوفیہ اپنشدوں کو الہامی کتاب سمجھنے لگے اور ہندوؤں کو اہل کتاب میں شمار کرنے لگے۔ دارا شکوہ نے پچاس اپنشد فارسی میں ترجمہ کرائے اور ترجمے کا نام ”سراکبر“ رکھا۔ اُس نے اپنی تالیف ”مجمع البحرین“ میں وحدت وجود اور ویدانت میں مفاہمت کی کوشش بھی کی۔ علاوہ ازیں صوفیہ ہند نے ریاضت کے بہت سے طریقے ہندو یوگیوں سے سیکھے چنانچہ مراقبہ اور سادھی میں صرف نام کا ہی فرق ہے۔ اے ایم اے شستری¹ نے تصوف اور ویدانت کے درمیان آٹھ مشترک باتوں کا ذکر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”دونوں میں جس دم کرتے ہیں، دونوں میں مراقبہ یا سادھی ہے۔
دونوں مرشد یا گرو کی خدمت پر زور دیتے ہیں، دونوں مجاہدے اور ریاضت سے کام لیتے ہیں اور فائقے کرتے ہیں، دونوں ذکر کے قائل ہیں، دونوں تسبیح یا مالا سے کام لیتے ہیں دونوں ذات مطلق کے ساتھ اتحاد و اتصال پر عقیدہ رکھتے ہیں، دونوں دوسرے مذاہب کے پیروؤں کو رواداری کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔“

وحدت وجود کی تشریح اور ویدانت اور نو اشراقیت کے ساتھ اس کے ربط و تعلق کا ذکر کرنے کے بعد ہم دیکھیں گے کہ اقبال اپنے فکر و شاعری کے مختلف ادوار میں اس تصور سے کس حد تک متاثر ہوئے تھے۔

اقبال کو دو واسطوں سے وحدت وجود یا ہمہ اوست کا نظریہ ذہنی اور ذوقی میراث میں ملا تھا۔ ایک تو وہ برہمن 1۔ نژاد تھے اور سریان کا تصور صدیوں سے ان کے آباؤ اجداد کے ذہن و عقل میں نفوذ کر چکا تھا اور دوسرے ان کے والد ایک صاحب کشف و حال صوفی تھے جن کے احوال و کرامات کا ذکر اقبال اپنے دوستوں میں کیا کرتے تھے۔ عطیہ بیگم ان کے متصوفانہ رجحانات کا ذکر کرتے ہوئے اپنی تالیف ”اقبال“ میں لکھتی ہیں:

”ان کی متصوفانہ طبع کی توضیح کے لئے میں ایک واقعہ پیش کروں گی جو اقبال کو لڑکپن میں پیش آیا تھا اور جس نے اقبال کے انداز نظر پر گہرا اثر ڈالا تھا۔ اقبال کی زندگی کے نفسیاتی احوال پر ان کے والد کی تعلیمات کا اثر تھا۔ متصوفانہ علم کی تحصیل خاندان میں موروثی تھی اور اس مقصد کے لئے ان کے والد نے کئی مہینے ایک عارف کے ساتھ تخیلیے میں بسر کئے تھے۔ ان کے والد نے اپنا یہ علم اپنے بیٹے اقبال کو دیا جو اس وقت اعلیٰ علوم کی تحصیل کے لئے تیار نہیں تھے لیکن سچ موجود تھا جسے اقبال نے خود سیکھا۔“

اس کے بعد عطیہ بیگم نے اقبال کے والد کی کرامت کا واقعہ بیان کیا ہے جسے خود اقبال نے انھیں سنایا تھا۔ ان حقائق کے پیش نظر ہمیں تعجب محسوس نہیں ہوتا جب ہم دیکھتے ہیں کہ اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں بقول میاں محمد شریف جے صاحب ”اقبال صرف نو فلاطونی معنائیں تھے بلکہ وحدت الوجود پر کامل یقین رکھتے تھے۔“ اس زمانے میں فلاطوس کی طرح اقبال کو فطرت کے مناظر میں ہر کہیں محبوب ازلی کے جمال جہاں آراء کی تجلیاں دکھائی دیتی تھیں۔

1 انھیں خود بھی اس کا احساس تھا۔

ہے جو پیشانی پہ اسلام کا ٹیکا اقبال کوئی پنڈت مجھے کہتا ہے تو شرم آتی ہے

دیگر

آبا میرے لاتی و مناتی

میں اصل کا خاص سوماتی

جے جمالیات اقبال کی تشکیل

فلاطینوس نے ذات محض کا تصور حسن ازل کی صورت میں کیا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ محبوب حقیقی کے حسن و جمال کے جلوے دنیا کی تمام اشیاء میں پرتو فکں ہیں جنہیں دیکھ دیکھ کر طالبانِ صادق اور عشاقِ حقیقی کے دل تڑپ تڑپ جاتے ہیں۔ اقبال نے اس دور کی نظموں میں بڑے دلورہ انگیز اور دلآویز پیرائے میں ان خیالات کا اظہار کیا ہے۔

جس کی نمود دیکھی چشم ستارہ میں نے خورشید میں قمر میں تاروں کی انجمن میں
صوفی نے جس کو دل کے ظلمت کدے میں پایا شاعر نے جس کو دیکھا قدرت کے بانگن میں
جس کی چمک ہے پیدا جس کی مہک ہویدا شبنم کے موتیوں میں پھولوں کے پیر بن میں
صحرا کو ہے بسایا جس نے سکوت بن کر ہنگامہ جس کے دم سے کا شانہ چمن میں
”۔۔۔ کی گود میں ملی دیکھ کر“ فرماتے ہیں:

خاص انسان سے کچھ حسن کا احساس نہیں صورتِ دل ہے یہ چیز کے باطن میں مکیں
شیوہ دہر میں مانند نئے ناب ہے عشق رُوحِ خورشید ہے خونِ رگ مہتاب ہے عشق
دل ہر ذرہ میں پوشیدہ رکھ ہے اس کی نور یہ وہ ہے کہ ہر شے میں جھلک ہے اس کی
کہیں سامانِ مسرت کہیں سازِ غم ہے کہیں گوہر ہے، کہیں اشک، کہیں شبنم ہے
”جگنو“ میں کہتے ہیں:

حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے انسان میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چمک ہے
یہ چاند آسمان کا شاعر کا دل ہے گویا واں چاندنی ہے جو کچھ، یاں درد کی رکھ ہے
اعلائے گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چمک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

چمک تیری عیاں بجلی میں آتش میں شرارے میں جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں
بلندی آسمانوں میں زمینوں میں تری پستی روانی بحر میں افتادگی تیری کنارے میں

کمال وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوکِ نشتر سے تو جو چھیڑے
یقین ہے مجھ کو گرے رگِ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا

فلاطینوس کا عقیدہ تھا کہ انسان کی رُوح اپنے مصدر حقیقی سے جدا ہو کر ظلمت کدہ آب و گل میں حیران و سرگرداں ہے اور محبوب ازلی کے فراق میں نالہ و فریاد کرتی رہتی ہے۔ اگر وہ ریاضت اور مجاہدے سے کام لے تو بقول اس کے دوبارہ مجر د کا اتحاد مجر د کے ساتھ عمل میں آسکتا ہے۔ مولانا روم نے مثنوی میں یہی تصور پیش کیا ہے:

ہر کے سگو دور انداز اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
جزو ہارا روئے ہاسوئے کل است بلہاں راعشق بازی باگل است
آنچہ از در یا بدریا می رود از ہانجا کلد آنبای رود
حافظ شیرازی اسی مضمون کو اپنے وجد آور انداز میں بیان کرتے ہیں:

حجاب چہرہ جاں میں شود غبارِ تنم خوش آں دے کہ ازیں چہرہ پردہ بر غنم
چنین نفس نہ سزائے چو من خوش الحانیست روم بہ گلشن رضواں کہ سرخ آں محنم
چگونہ طوف کنم و رضاء عالم قدس چودر سراچہ ترکیب تختہ بند تنم
اقبال نے ”شع“ میں انھیں خیالات کی تفسیر و تشریح کی ہے:

صبح ازل جو حسن ہوا دستان عشق آواز کن ہوئی تپش آموز جان عشق
یہ حکم تھا کہ گلشن کن کی بہار دیکھ اک آنکھ لے کے خواب پریشاں ہزار دیکھ
مجھ سے خبر نہ پوچھ حجاب وجود کی شام فراق صبح تھی میری نمود کی
وہ دن گئے کہ قید سے میں آشنا نہ تھا زیب درخت طور مرا آشیانہ تھا
قیدی ہوں اور قفس کو چن جانتا ہوں میں غربت کے غمکدے کو وطن جانتا ہوں میں

یہ سلسلہ زمان و مکاں کا کند ہے طوق گلوئے حسن تماشا پسند ہے
منزل کا اشتیاق ہے گم کردہ راہ ہوں اے شع! میں اسیر فریب نگاہ ہوں
میاد آپ حلقہ دام ستم بھی آپ بام حرم بھی، طائر بام حرم بھی آپ
میں حسن ہوں کہ عشق سراپا گداز ہوں کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں
ہاں آشنائے لب نہ ہو راز کہن کہیں پھر چھڑ نہ جائے قصہ دارو رسن کہیں

آخری اشعار میں وحدت وجود کی پر جوش ترجمانی کرتے ہیں اور دار و رسن سے بال بال بچ جاتے ہیں۔ جب سوای رام تیر تھ نے دریائے گنگا میں ڈوب کر خودکشی کر لی تو اقبال ان کے اس اقدام سے بڑے متاثر ہوئے اور انہی کے نام سے ایک نظم لکھی جس میں فنا فی اللہ کا وجودی اور ویدانتی تصور پیش کیا ہے:

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرہ بیتاب تو پہلے گوہر تھا، بنا اب گوہر نایاب تو
آہ! کھولا کس ادا سے تو نے راز رنگ و بو میں ابھی تک ہوں اسیر اختیارِ رنگ و بو
مٹ کے غوغا زندگی کا شورش محشر بنا یہ شرارہ بجھ کے آتش خانہ آذر بنا
نئی ہستی اک کرشمہ ہے دل آگاہ کا لا کے دریا میں نہاں موتی ہے لا اللہ کا

اس زمانے میں وہ اثباتِ خودی کی بجائے نفی ہستی کے قائل تھے جو وحدت وجود نوافلاطونیت اور ویدانت کا ایک بنیادی تصور ہے۔ اس نظم میں وہ خاص طور پر سریان کی آریائی روایت سے متاثر دکھائی دیتے ہیں اور اہنکار یا خودی اور پردہ ہستی کو راہ سلوک و طریقت میں حائل سمجھتے ہیں منصور حلاج کا مشہور شعر ہے:

بینی و بینک انی لنا عنی ارفع بلطفک انی من البین

(میرے اور تیرے درمیان صرف ”میں“ حائل ہو کر جھٹھل رہا ہے اپنے

لطف و کرم سے اس ”میں“ کو درمیان سے نکال دے۔)

حافظ شیرازی اس مضمون کو یوں ادا کرتے ہیں:

نقاب و پردہ ندارد جمالِ دلبر من تو خود حجابِ خودی حافظ از میاں بر خیز
اقبال نے گویا اس شعر کا ترجمہ کر دیا ہے:

میری ہستی ہی تھی خود میری نظر کا پردہ اٹھ گیا بزم سے میں پردہ محفل ہو کر

وحدت وجود کی الہیات سے آفاقیت اور وسعت مشرب کی اخلاقی قدریں وابستہ ہیں۔ جو صوفی یا ویدانتی یہ جانتا ہو کہ ہر شے کا مصدر ایک ہی ذات مطلق سے ہوا ہے وہ اپنے آپ کو مذہبی عصبيت اور فرقہ وارانہ جانب داری سے بالاتر سمجھنے لگتا ہے۔ جب اس کا عقیدہ یہ ہو کہ کائنات کے تمام مظاہر میں محبوب حقیقی کا حسن و جمال جلوہ فگن ہے تو وہ لازماً کسی انسان سے نفرت کرنے یا عناد رکھنے کو آداب عشق و محبت کے منافی خیال کرے گا۔ یہی وجہ ہے کہ

وجودی صوفیہ نے ہمیشہ خدمتِ خلق، رواداری اور حسن سلوک کو اپنا شعار بنایا ہے۔ ابن عربی اس انسانیت پرور نقطہ نظر کی ترجمانی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

لقد كنت قبل اليوم انكر صاحبى ازالم يكن دينى الى دينه وانى
وقد صار قلبى قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان و دير لرهبان
وبيت لبزان وكتبته قاصداً والواح توراة و مصحف قران
ادين بدين الحب انى توجهت ركائبه فالحب دينى وايمانى
(آج کے دن سے پہلے میرا یہ حال تھا کہ جس ساتھ کا دین مجھ سے نہ
ملا۔ اس کا انکار کرتا اور اسے انجی سمجھتا۔ لیکن اب میرا دل ہر صورت کو قبول
کرتا ہے۔ وہ چراگاہ بن گیا ہے غزالوں کی اور دیر راہوں کے لئے، آگ
پوجنے والوں کا آتش کدہ اور حج کا قصد کرنے والوں کا کعبہ توریت کی الواح
اور قرآن کا صحیفہ۔ اب مذہب عشق کا پرستار ہوں۔ عشق کا قافلہ جہر بھی مجھے
لے جائے میرا دین بھی عشق ہے اور میرا ایمان بھی عشق ہے۔)

مولانا روم بھی عشق کو ادیان کا جوہر سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب دل میں عشق
حقیقی کی ترب پیدا ہو جائے تو ادیان و مذاہب کے اختلافات باطل ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ
بقول ان کے:

ع مذہب عشق از ہمہ دیں ہاجداست

اقبال اس دور میں وحدت وجود کے قائل تھے۔ اس لئے ابن عربی اور رومی کی
طرح خدمتِ خلق اور ہمدردی انسانی کو حسن اخلاق کا جوہر سمجھتے تھے اور اس بات کے آرزو مند
تھے کہ تمام نوع انسان کو اپنی قوم اور سارے جہان کو اپنا وطن سمجھنے لگیں۔ اپنی نظم ”آفتاب صبح“
میں اس انداز نظر کو بڑی خوبصورتی سے پیش کیا ہے:

بستہ رنگ خصوصیت نہ ہو میری زباں نوع انسان قوم ہو میری وطن میرا جہاں
دیدہ باطن پہ راز نظم قدرت ہو عیاں ہوشنا سائے فلک شمع تخیل کا دھواں

۱. ’نیا سوال‘ کا ایک شعر جسے اقبال نے بعد میں حذف کر دیا تھا اس ضمن میں قابلِ غور ہے:
اگنی ہے وہ جو زنگن کہتے ہیں پست جس کو ہر موم کے یہ بکھیرے اس آگ میں جلا دیں

عقدہ اضمداد کی کاوش نہ تڑپائے مجھے
 حسن عشق انگیز ہر شے میں نظر آئے مجھے
 صدمہ آجائے ہوا سے گل کی پتی کو اگر اشک بن کر میری آنکھوں سے ٹپک جائے اثر
 دل میں ہو سوز محبت کا وہ چھوٹا سا شرر نور سے جس کی طے رازِ حقیقت کی خبر
 شلہ قدرت کا آئینہ ہو دل میرا نہ ہو
 سر میں جز ہمدردی انساں کوئی سودا نہ ہو

وجودی صوفیہ اور فلاسفہ کی الہیات سے اختلاف کی گنجائش ہو سکتی ہے لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ انھوں نے روحانیت کی طرح صدیوں تک انسانیت عالیہ کے تصور کی پاسبانی کی وہ ملک و ملت اور رنگ و زبان کے فرق کو روا نہیں رکھتے اور صلح کل کی دعوت دیتے تھے۔ بہر کیف یورپ کے دوران قیام میں بھی ایک مدت تک اقبال ”وحدت الوجود“ کے قائل رہے۔ اُن کے استاد پروفیسر میکے گارٹ کا ایک خط محفوظ ہے جس میں انھوں نے اقبال کو لکھا تھا کہ ایام طالب علمی میں تو آپ وحدت وجود کے قائل تھے اور اب اس کی مخالفت کرنے لگے ہیں۔ عطیہ بیگم اپنی تالیف ”اقبال“ میں لکھتی ہیں کہ اقبال جب انگلستان میں تحصیل علم کے لئے مقیم تھے تو مجلسوں میں اکثر حافظ شیرازی کے اشعار ذوق و شوق سے پڑھا کرتے تھے اُن کے الفاظ ہیں:

”حافظ شیرازی کی بات چل نکلی مجھے اس عظیم شاعر سے دل چسپی تھی
 اس لئے میں نے ان کے چند اشعار حسب موقع پڑھے۔ مجھے یہ معلوم ہوا کہ
 اقبال بھی حافظ شیرازی کے بڑے مداح ہیں۔ انھوں نے کہا ”جب مجھ پر
 حافظ شیرازی کی کیفیت طاری ہوتی ہے تو اس کی روح میرے اندر حلول کر
 جاتی ہے اور میری شخصیت حافظ شیرازی میں کھو جاتی ہے اور میں خود حافظ
 شیرازی بن جاتا ہوں.....“ مجھے محسوس ہوا کہ اقبال فارسی شعراء میں سب
 سے زیادہ حافظ شیرازی کے قائل تھے۔“

عطیہ بیگم نے اس کتاب میں ایک واقعہ ایسا بھی بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا تھا کہ اقبال نہ صرف نظریاتی لحاظ سے وحدت وجود کے قائل تھے بلکہ ایک صاحب حال صوفی بھی

تھے۔ وہ لکھتی ہیں:

”22/ اگست 1907ء کے دن ہائڈل برگ کے عملی اور حقیقت پسندانہ ماحول میں تصوف کی فضا پیدا ہو گئی اور یونیورسٹی کے پروفیسر حیران تھے کہ اقبال کو کیسے اس حالت استغراق و از خود رفتگی سے واپس ہوش میں لائیں جس میں وہ گزشتہ رات سے کھوئے بیٹھے تھے۔ فراؤ پروفیسر سینے شال اور فراؤ لین وے ناسٹ نے جب اقبال کو ایک جامد بت کی طرح بے حس و حرکت بیٹھے سامنے کی کھلی کتاب میں نظریں گاڑے دیکھا تو ان کے اوسان خطا ہو گئے۔ اقبال اپنے گرد و پیش سے قطعی بے خبر دکھائی دیتے تھے۔ تمام لوگ سیر کو جانے کے لئے اکٹھے ہوئے تھے اقبال کو اس حالت میں بیٹھا دیکھ کر مبہوت ہو گئے۔“

معلوم ہوتا ہے کہ ”مابعد الطبیعیات ایران“ لکھنے کے بعد اقبال کے خیالات و عقائد میں نمایاں تغیر رونما ہونے لگا۔ یہ تغیر کیوں اور کیسے رونما ہوا اس کے متعلق شواہد موجود نہیں ہیں۔ یہ البتہ یقینی ہے کہ قیام یورپ کے اواخر میں اقبال اقوام و ملل اسلامیہ کی ہمہ گیر پیمائش اور سیاسی زیوں حالی کے اسباب و عوامل پر اکثر غور و خوض کرتے رہتے تھے۔ انھیں ایام میں انھیں جرمن فلاسفہ بالخصوص فیشے اور نیشے کو بلاستحاب مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ فیشے کے نظریات میں اُن کی گہری دلچسپی کی وجہ یہ تھی کہ جب نپولین نے جنگ جینا میں جرمنوں کی متحدہ فوج کو شکست فاش دے کر ان کی کمرہمت توڑ کر رکھ دی تو فیشے نے اپنے ہم وطنوں میں جوش کردار اور جذبہ عمل کو بیدار کرنے کے لئے اپنے مشہور ”خطبات“ لکھے تھے۔ اقبال نے بھی فیشے کے تتبع میں اقوام اسلامیہ کو خواب غفلت سے بیدار کرنے کا عزم مصمم کیا۔ چنانچہ اقبال کا نظریہ خودی فیشے ہی سے مستعار ہے۔ اس اجمال کی تفصیل آگے آئے گی۔ بالفعل اس امر کی طرف توجہ دلا نا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد اقبال نے اپنی شاعری کو تجدید ملت کے لئے وقف کر دیا۔ انھوں نے ”مابعد الطبیعیات ایران“ خالص فلسفیانہ انداز میں لکھی تھی لیکن اس کے بعد ان کے افکار پر مشکمانہ رنگ غالب آ گیا۔ انھوں نے تاریخ اسلام کا مطالعہ اپنے نئے زاویہ نگاہ سے کیا تو اس نتیجے پر پہنچے کہ نظریہ وحدت وجود جسے وہ عجمی تصوف کا نام دیتے

لگے تھے، مسلمانوں کے سیاسی اور عسکری تنزل کا واحد ذمہ دار ہے۔ ان کے خیال کے مطابق اس کی اشاعت نے مسلمانوں میں زاویہ نشینی، رہبانیت اور نفی ہستی کے خیالات کو رواج دیا تھا۔ اگر اقبال ابن خلدون کی طرح تاریخی عمل کا وقت نگاہ سے جائزہ لیتے تو انھیں معلوم ہو جاتا کہ مسلمانوں کے زوال کے متعدد سیاسی، معاشرتی، عسکری اور اقتصادی اسباب بھی تھے۔ صوفیہ کے حلقوں میں وحدت وجود کی اشاعت کو زیادہ سے زیادہ ایک علامت سمجھا جاسکتا ہے سبب قرار نہیں دیا جاسکتا۔ بہر حال اقبال نے وجودی صوفیہ اور ان کے افکار و آراء کے خلاف پُر جوش جہاد کا آغاز کیا۔ ابن عربی کی تعلیمات کو کفر و زندقتہ قرار دیا اور حافظ شیرازی کو "فقیر ملتِ میخوارگان" کا لقب دے کر کہا:

ہوشیار از حافظ صہبا گسار	جامش از زہر اجل سرمایہ دار
رہن ساقی خرقہ پرہیز او	سے علاج ہولی رستاخیز او
نیست غیر از بادہ در بازار او	از دو جام آشفہ شد سہار او
چوں خراب از بادہ گلوں شود	مایہ دار قسمت قاروں شود

حکم نقل آہ در کھسار کاشت طاقتِ پیکار با فردا نداشت
مسلم و ایمان او زُکار دار رخسہ اندر ویش از مرغمان یار

حافظ شیرازی کے ساتھ یونانی فلسفی افلاطون پر بھی طنز و تعریض کا آغاز کیا اور اسے "گوسفندِ قدیم" کا لقب بخشا۔

راہب اول فِلاطونِ حکیم از گروہِ گوسفندانِ قدیم
گوسفندے در لباس آدم است حکم او بر جانِ صوفی محکم است

اقبال نو اشراقت کے بانی فِلاطون پر طنز کرتے تو ایک حد تک اس کا جواز بھی پیدا ہو جاتا۔ لیکن افلاطون یونانی کو گوسفندِ قدیم قرار دینا انصاف سے بعید ہے۔ افلاطون کے افکار میں بے شک کہیں کہیں کشف و عرفان کے عناصر موجود ہیں لیکن اس کا نظریہ مثالِ خالص عقلی اور منطقی ہے۔ اس کے علاوہ افلاطون صاحبِ عزیمت تھا۔ اس نے سائر اکیوز میں اصلاحات

نافذ کرنے کی کوشش کی جس پر وہاں کا جابر حاکم اس سے خفا ہو گیا اور اسے قزاقوں کے ہاتھ غلام بنا کر بیچ ڈالا۔

مقام حیرت ہے کہ اقبال نے تمام وجودی صوفیہ و فلاسفہ کی سخت مخالفت کی لیکن مولانا جلال الدین رومی کو جو وحدت وجود کے مشہور اور ممتاز ترجمان سمجھے جاتے ہیں نہ صرف مستثنیٰ قرار دیا بلکہ ان کو اپنا پیر و مرشد بھی تسلیم کر لیا اور خود مرید ہندی کے نام سے ان کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا۔ اسرارِ خودی میں کہتے ہیں:

باز برخانم ز فیض پیر روم دفتر سربستہ اسرار علوم
جان او از شعلہ ہا سرمایہ دار من فروغ یک نفس مثل شرار
شمع شبنوں ریخت بر پردانہ ام بادہ یورش کردہ بر چنانہ ام
پیر رومی خاک را اکسیر کرد از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد

موجم و در بحر او منزل غنم تا دور تابندہ حاصل غنم
من کہ مستی ہا ز صہبائش غنم زندگانی از نفسہائش غنم

جیسا کہ سطور بالا میں ذکر ہو چکا ہے مولانا روم، مولانا صدر الدین قونوی کے واسطے سے شیخ اکبر ابن عربی سے مستفید و متاثر ہوئے تھے۔ تمام مورخین و شارحین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مولانا روم وحدت وجود کے نہ صرف قائل تھے بلکہ اس کے پر جوش مبلغ بھی تھے۔ فلاطیس اور ابن عربی کی طرح ان کی الہیات کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ارواح انسانی ماخذ حقیقی سے صادر ہوئی ہیں اور اسی کی طرف بازگشت کے لئے جدوجہد کرنا انسانی کوششوں کا مقصود و مہم ہے۔ مولانا روم کی مثنوی کا آغاز اسی عقیدے کی ترجمانی سے ہوتا ہے۔ ابتدائی اشعار میں وہ نے کوانسانی روح کا علامتی مظہر قرار دیتے ہیں جو اپنے نیساں یا عالم لاہوت کی جدائی میں نالہ کنناں ہے۔ اس کے ساتھ مولانا روم نفی ہستی پر زور دیتے ہیں۔

چہست توحید خدا آموختن خوشن را پیش واحد سوختن
گر ہی خواهی کہ بغروزی چو روز ہستی خود ہم چو شمع شب بسوز

زانکہ ہستی سخت مستی آورد عقل از سر، شرم از دل می رود
 ہر کہ از ہستی خود مغفود شد منتہائے کار او محمود شد
 اور نوظلاطونیوں کی طرح سریان کے قائل ہیں ع
 در دو عالم غیر یزداں نیست کس
 ایک جگہ کہا ہے:

جملہ معشوق است و عاشق پردہ زندہ معشوق است و عاشق مردہ
 اس شعر کی شرح میں علامہ عبدالعلی بحر العلوم لکھتے ہیں:

”تمام موجودات عین معشوق ہیں جو ذات حق ہے اور عاشق جو تعینات
 اور تشخصات میں پایا جاتا ہے محض ایک پردہ ہے اگر یہ پردہ اٹھ جائے تو تمام
 عالم نابود ہو جائے۔ اسی طرح معشوق یعنی ذات حق زندہ جاوید ہے اور عاشق
 مثل مردہ ہے۔ کیونکہ عاشق کا وجود اور اس کی حیات و موت خدا ہی کی ایک
 شان ہے۔ اگر وہ اس شان کے بغیر جلوہ گر ہونا چاہے تو تمام عالم نیست و
 نابود ہو جائے۔“

بحر العلوم کے علاوہ محمد رضا، احمد حسن کاشانی اور محمد نذیر عرشی نے مشوی روم کی
 شرح میں مولانا روم کے عقیدہ وحدت وجود کی جانب تشریح کی ہے۔ دوسرے علماء بھی مولانا
 روم کو وحدت وجود کا ترجمان تسلیم کرتے ہیں۔ مولوی شبلی نعمانی سوانح مولانا روم میں لکھتے
 ہیں:

”وحدت وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے اور اہل نظر کے نزدیک تو
 اس کے قائل کا وہی صلہ ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا لیکن حقیقت یہ ہے کہ
 وحدت وجود کے بغیر چارہ نہیں۔“

اس کے بعد وحدت وجود کے ثبوت میں دلائل دے کر فرماتے ہیں:
 ”مولانا روم وحدت وجود کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک تمام عالم اس
 ہستی مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں اور اس بنا پر صرف ایک ذات واحد
 موجود ہے اور تعدد جو محسوس ہوتا ہے محض اعتباری ہے۔“

خلفیہ عبدالحکیمؒ مابعد الطبیعیات رومیؒ میں رقبہ قرار ہیں:

”مثنوی مولانا رومی ایک تراشا ہو پہلو دار بلور ہے جس میں سامی وحدانیت، یونانی عقلیت، فینا غورثی عناصر اور الیاطی نظریات وجود و امکاں، فلاطون کا نظریہ عیون، ارسطو کا نظریہ تعلیل و ارتقاء، فلاطینوس کی ذات بحث اور دالہانہ از خود رنگی، جو ذات بحث سے اتحاد کا باعث ہوتی ہے..... اور ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کے ٹکس پڑ رہے ہیں۔“

پروفیسر محمد شریفؒ صاحب فرماتے ہیں:

”اقبال مابعد الطبیعیات میں تو بطلی خوجی بن گئے اور اسلام کو ازسرنو تازگی دینے اور مسلمانوں کو ابطال کی ایک عظیم الشان قوم بنانے کی خواہش ستانے لگی۔ انھوں نے رومی کو اپنا پیر و مرشد قرار دے لیا اور ان کی مثنوی کے ان تمام حصوں کو نظر انداز کر دیا جن کی وحدت الوجودی تعبیر بھی ممکن ہو سکتی تھی۔“

خود اقبال نے دیباچہ پیام مشرق میں مولانا روم کے ہمہ اوستی ہونے کا اعتراف کیا ہے۔ جرمن شاعر گئے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”معلوم ہوتا ہے کہ اس نے رومی کے کلام پر غائر نگاہ نہیں ڈالی کیونکہ جو شخص سپینوزاؤ (ہالینڈ کا ایک فلسفی جو وحدت الوجود کا قائل تھا) کا مداح ہو اور جس نے برنڈو (اطلی کا ایک وجودی فلسفی) کی حمایت میں قلم اٹھایا ہو اس سے ممکن نہیں کہ رومی کا معترف نہ ہو۔“

سوال یہ پیدا ہوگا کہ اقبال نے شیخ اکبر محمدی الدین ابن عربی کو تعلیمات کو کفر و زندقہ قرار دینے کے بعد شیخ کے ایک پیر اور قبیح کو اپنا پیر و مرشد کیوں منتخب کیا؟ اقبال کے بعض شارحین نے بھی اس دقت کو محسوس کیا ہے اور دو ایک جے نے حتی المقدور اس اشکال کو رفع کرنے کی کوشش بھی کی ہے لیکن اس کوشش میں وہ مولانا روم کی وجودی الہیات سے مکمل طور پر قطع نظر کر لیتے ہیں اور بار بار ان کے قدر و اختیار، ارتقاء اور تصور عشق کو معرض بحث میں لاتے ہیں

1. بحالیات اقبال کی تفکیک (ترجمہ سید سجاد رضوی)

2. ملاحظہ ہو جناب بشیر احمد ڈار کی انگریزی تالیف ”مطالعہ فلسفہ اقبال“

اور پھر ان کی مطابقت اقبال کے افکار سے کرتے ہیں۔ حالانکہ کسی مفکر کے اخلاقی و عملی نقطہ نظر کو اس کے الہیاتی نظریے سے جدا کر کے مطالعہ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس کی اخلاقی قدریں اور عملی نصب العین اس کی الہیات ہی سے متفرع ہوتے ہیں۔ بہر حال ہم اُن کے دلائل کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے۔

1۔ شارحین اقبال کا اذعان ہے کہ مولانا روم کے قدر و اختیار سے جدوجہد کا وہ منہموم متباور ہوتا ہے جو اقبال کے فکر و نظر کا سنگ بنیاد ہے۔ یاد رہے کہ مولانا روم معتزلہ کی طرح مکمل قدر و اختیار کے قائل نہیں ہیں۔ انھوں نے جابجا معتزلہ پر طعن و تعریض کی ہے ان کا مسلک قدر و جبر کے بین بین ہے۔ وہ اشعری المذہب تھے اس لئے بعض جگہ وہ اشاعرہ کی طرح جبر مطلق کی طرف بھی مائل ہو جاتے ہیں:

حال عارف ایں بود بے خواب ہم گفت یزداں ہم رتو زیں مرم
خفتہ از احوال دنیا روز و شب چوں قلم در چترِ تقلیب رب
آنکہ او پنچہ نہ بیند در رقم فعل پندارد بہ جنبش از قلم
ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

پیش قدرت خلق جملہ بارگہ عاجزاں چو پیش سوزن کارگہ
جدوجہد یا ریاضت اور عمل سے ان کا مقصود یہ ہے کہ روح انسانی کسی طرح قید آب و گل سے نجات حاصل کر کے دوبارہ اپنے مصدر حقیقی تک رسائی حاصل کرے۔ وہ اقبال کی طرح ایسے قدر و اختیار کے قائل نہیں ہیں جس کے طفیل انسان خدا کا ہم رتبہ اور برابر کا شریک بن سکتا ہے۔

جہاں او آفرید، ایں خوب تراخت مگر با ایزد انبا ز است آدم
2۔ مثنوی مولانا روم میں ارتقاء کا جو تصور ملتا ہے وہ خالصتا نو فلاحی ہے۔ فلاطیس کے نظریے کی رُو سے ارواح انسانی عقلِ اوّل سے جدا ہو کر عالم مادی کی بندشوں میں گرفتار ہو گئی ہیں۔ اسے تنزل (نیچے آنا) کا نام دیا گیا ہے۔ جب یہ ارواح مجاہدے اور زہد و تقشف کی مدد سے قید آب و گل سے رہائی پالیتی ہیں تو عقلِ اوّل کی طرف اپنا ارتقائی سفر شروع کر دیتی ہیں۔ اسے صعود (اوپر جانا) کہا جاتا ہے۔ تنزل اور صعود کا یہ نظریہ صوفیائے اسلام نے

فلاطینوس سے اخذ کیا تھا۔ اخوان الصفا نے اپنے رسائل میں اسے بالتفصیل پیش کیا ہے۔ ان کے بعد ابن مسکویہ نے ”الفوز الاصغر“ میں اس کی تشریح کی ہے۔ فارابی، ابن سینا، ابن عربی، صدر الدین شیرازی، ملا ہادی سبزواری وغیرہ نے بھی اس کو اپنی فکر و نظر کا محور بنایا ہے۔

فلاطینوس کہتا ہے کہ صعود کی طرف حرکت ارتقائی حرکت ہے۔ یعنی ارواح مادے کی بندشوں سے گلو خلاصی پا کر اپنے ماخذ و مصدر کی طرف ارتقائی سفر شروع کرتی ہیں۔ اخوان الصفا نے اپنے رسائل جلد 3 میں اس پر بحث کی ہے اور اس کی عقلی توجیہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ معدنیات کی ترقی کا آخری درجہ نباتات سے اور نباتات کے ارتقاء کا آخری درجہ حیوانات سے اور حیوانات کی ترقی کا آخری درجہ انسان سے اور انسان کے ارتقاء کا آخری درجہ ملائکہ سے ملا ہوا ہے اور ملائکہ کے بھی مختلف درجے ہیں۔ ابن مسکویہ نے نبوت پر استدلال کرتے ہوئے انسان کی روحانی ترقی کے مختلف مدارج پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ابن عربی نے انسان کامل یا قطب کو انسانی روح کی ترقی کی آخری منزل قرار دیا ہے۔ ان کی تقلید میں مولانا روم نے بھی اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ انسان حیوانات کے درجے سے ترقی کر کے انسان کے درجے تک پہنچا ہے اور یہ عمل ارتقاء انسان پر رُک نہیں جائے گا بلکہ جاری رہے گا اور انسان کامل کے ظہور پر منتہی ہوگا۔ عبدالکریم الجلیلی مؤلف ”انسان کامل“ کے خیال میں وجود محض یا ذات واجب تعالیٰ کا نزول مختلف مراحل میں ہوا ہے۔ جن کو وہ احدیت (ایک ہونا) ہئیت (وہ ہونا) انیت (میں ہونا) کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں انسان درحقیقت آفاقی عقل ہے جو گوشت پوست میں ظاہر ہوئی ہے۔ اور ذات مطلق کو عالم طبعی سے منسلک کر رہی ہے۔ صوفی ان مراحل سے گزر کر صعود کا راستہ طے کرتا ہے اور انسان کامل بن کر اور صفات سے معرا ہو کر دوبارہ ذات مطلق میں جذب ہو جاتا ہے۔ 1۔

ارتقاء کے اس نو فلاطونی تصور کو برگساں اور الگوٹڈر کے ارتقاء تخلیقی اور انتقاء بروزی کے روپ میں پیش کر کے اقبال اور ان کے شارحین خلط بحث اور انتشار خیال کا باعث ہوئے ہیں۔ ان نظریات میں بعد المشرقین ہے۔ برگساں مروی محض کو کائنات کا اصل الاصول سمجھتا ہے اور عمل فطرت میں کسی مقصد و معنی کا قائل نہیں ہے۔ الگوٹڈر کے خیال میں

یہ دانت جو کائنات میں جاری و ساری ہے ارتقاء کائنات کے ساتھ ساتھ جمیل پذیر ہو رہی ہے۔ اقبال کے نظریات زمان و ارتقاء ان فلاسفر سے ماخوذ ہیں۔ رومی کے نو فلاطونی تصور ارتقاء سے ان کو دور کی نسبت بھی نہیں ہے۔ خلیفہ عبدالعظیم ”تشبہات رومی“ میں فرماتے ہیں:

”عارف رومی ارتقائی صوفی ہیں مگر ان کے نظریات ارتقا محض طبعیاتی اور حیاتیاتی نظریات سے بہت کچھ الگ ہیں۔ ان کے نزدیک تمام ہستیاں خدا سے صادر ہو کر خدا کی طرف واپس جا رہی ہیں۔ اس رجعت الی اللہ میں ارواح درجہ بدرجہ بلند ہوتی چلی جاتی ہیں۔ آغاز سفر بھی ذات الہی ہے اور منزل مقصود بھی خدا ہی ہے۔“

۳۔ ارتقاء کی طرح مولانا روم کا تصور عشق بھی سراسر نو فلاطونی ہے۔ فلاطینوس نے ذات محض کو محبوب حقیقی کا نام دیا اور کہا کہ اس کا حسن و جمال عشق کا مقتاضی ہوتا ہے۔ اس لئے عشق کی بدولت ہی نظام کائنات برقرار و بحال ہے۔ جیسا کہ عبدالسلام ندوی نے ”اقبال کامل“ میں لکھا ہے عشق کا لفظ قرآن حدیث اور جاہلی شعراء کے کلام میں کہیں استعمال میں نہیں آیا۔ سب سے پہلے عشق اور اس کی جملہ خصوصیات کو فلسفہ اشراق نے نمایاں کیا۔ اخوان الصفا نے جو نو فلاطونی تھے عشق کے تمام نظریات اپنے رسائل میں پیش کئے ہیں اور کہا کہ ”عشق نام ہے معشوق کے ساتھ متحد ہونے کی سخت کوشش کا۔“ اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ جو حکماء اس نظریے کے قائل ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ اتحاد صرف روحانی امور کا خاصہ ہے کیونکہ جسمانی چیزوں میں اتحاد نہیں ہو سکتا۔ اشراقی فلسفیوں کا یہی عشق صوفیائی شاعری میں آیا تھا۔ مولوی عبدالسلام ندوی لکھتے ہیں:

”ان میں پہلا نظریہ یہ ہے کہ کائنات کی بنیاد عشق و محبت پر قائم ہے کیونکہ دنیا میں علت و معلول کا سلسلہ قائم ہے اور ہر معلول اپنی علت سے محبت رکھتا ہے اور علت کو اس پر غلبہ و اقتدار حاصل ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ ایک ہی چیز دو حیثیتوں سے علت و معلول دونوں ہوتی ہے اس لئے ہر چیز میں قہر و مہر دونوں پائے جاتے ہیں۔ البتہ بعضوں میں قہر اور مہر زیادہ ہوتا ہے۔ عشق و محبت کے اسی عالمگیر نظریے کو مولانا روم نے اس طرح بیان

کیا ہے نہ

جملہ اجزائے جہاں زان حکم پیش
ہست ہر جزوے بعالم جفت خواہ
ہفت جفت و عاشقان جفت خویش
راست، بھوکہ کھر با و برگ کاہ
باتوام چوں آہن و آہن ربا
ز اتحاد ہر دو تولیدے جہد
میل ہر جزئے بہ جزئے می نہد
ہر یکے خواہاں دگر را بھوکہ خویش
از پئے تکمیل فعل و کار خویش
دور گردوں را ز موج عشق داں
گر بندے عشق با نسر دے جہاں
کے جمادے جو گشتے دربات
کے فدائے روح گشتے نامیات

یہ نو اشراقی تصور عشق نظریہ وحدت وجود کا ایک پہلو ہے جسے عبدالکریم الجلی شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول اور مولانا روم نے شرح و تفصیل سے پیش کیا ہے۔ اقبال نے عشق کا لفظ اس مفہوم میں استعمال نہیں کیا۔ وہ یہ ترکیب برگساں کی جوشش حیات کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کا عشق ایک مسلسل تخلیقی قوت ہے جس سے خودی مستحکم ہوتی ہے۔ یہ عشق پیہم قدروں اور نصب العینوں کی تخلیق کرتا رہتا ہے اور آرزو و طلب کا تخلیقی عمل ہے۔ برگساں کی جوشش حیات اور اقبال کا عشق ایک خلاق و فعال قوت ہے۔ فلاطیوس اور مولانا روم کا عشق محبوب حقیقی سے اتحاد و وصل کی کوشش کا نام ہے۔

ان تصریحات سے یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ مولانا جلال الدین رومی کے جدوجہد، ارتقاء اور عشق کے تصورات ان کی نو فلاطونی الہیات سے متبادر ہوئے ہیں انھیں معاصر فلاسفہ کے حیاتیاتی اور مابعد الطبیعیاتی افکار سے تطبیق دینا مشکل مانہ چیرہ دستی ہے۔ غالباً اقبال برگساں، لائد مارگن، الگوٹزر، جیمز وارڈ وغیرہ کی خوشہ چینی کا اعتراف کرنا مشرقی علوم و معارف کے لئے سبکی کا باعث سمجھتے تھے اس لئے ان کے نظریات کو رومی سے منسوب کر کے انھیں اپنے پیرو مرشد کا اجتہاد قرار دیا ہے۔

جیسا کہ ہم گزشتہ سطور میں ذکر کر چکے ہیں اقبال اپنی شاعری کے پہلے دور میں جو قیام مغرب کے اوائل تک محیط ہے، وحدت وجود کے شارح اور نو فلاطونی صوفی تھے۔ جب انھوں نے احیاء و تجدید ملت کا بیڑا اٹھایا تو وہ ہمہ اوست کی مخالفت کرنے لگے۔ عام طور سے

یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اقبال مرتے دم تک وحدت وجود اور سریان کے مخالف رہے۔ لیکن یہ عدم تدبیر کا نتیجہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال اواخر عمر میں وحدت وجود کی طرف دوبارہ رجوع لانے پر مجبور ہو گئے تھے۔ چنانچہ خطبات مدراس میں انھوں نے واضح کاف انداز میں سریان کی حمایت کی اور اسی تصور پر اپنی الہیات کی عمارت استوار کی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اقبال، جیسا کہ معلوم عوام ہے، مسلمانوں میں ایسے مردانِ مومن کے ظہور کے آرزو مند تھے جو ملتِ اسلامیہ کی عظمت و رفہ کو بحال کرنے کی کوشش کریں۔ اس کے لئے ضروری تھا کہ مسلمانوں کو اس بات کا یقین دلایا جاتا کہ ذاتِ باری تعالیٰ بھی ان کی کوششوں میں شریک ہے۔ خدا کے ماورائی تصور کو وہ قحط و جمود پر محمول کرنے لگے تھے۔¹ یعنی ان کا خیال تھا کہ اگر خدا کی ماورائیت کا اثبات کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کو مسلمانوں کی کاوشوں سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ اس لئے اقبال نے ارتقائے تخلیقی اور ارتقائے بروزی کے ترجمانوں کی طرح ذاتِ باری کو کائنات میں جاری و ساری ثابت کرنے کی کوشش کی۔ یاد رہے کہ صوفیہ وجود یہ بھی ذاتِ خداوندی کے سریان کے قائل ہیں۔ اس لئے جہاں تک سریان کا تعلق ہے اقبال اور شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی الہیات میں کسی قسم کا فرق نہیں ہے۔ دونوں سریان کے ساتھ ساتھ ماورائیت کا بھی دم بھرتے ہیں۔ لیکن فی الحقیقت دونوں سریان محض کے قائل ہیں اتنا فرق ضرور ہے کہ ابن عربی الہیات میں ذاتِ باری کا تصور بحیثیت ایک ذاتِ مطلق و اکمل کے ہے اور الگوتڈر اور اقبال کے سریان میں ذاتِ باری کائنات کے ساتھ ساتھ ارتقاء کی منازل طے کر رہی ہے۔

سریان کے علاوہ اقبال کے اس دینی انقلاب کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ منصور حلاج، شیخ محی الدین ابن عربی اور دوسرے صوفیہ وجودیہ کے متعلق ان کی رائے میں نمایاں تبدیلی رونما ہو جاتی ہے۔ ایک زمانے میں انھوں نے منصور حلاج کے متعلق لکھا تھا:

”منصور حلاج کا رسالہ ”کتاب الطوائسین“ جس کا ذکر ابن حزم کی فہرست میں ہے فرانس میں شائع ہو گیا ہے۔ مؤلف نے فرنگ زبان میں نہایت مفید حواشی اس پر لکھے ہیں۔ حسین کے اصلی معتقدات پر اس رسالے

میں بڑی روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان منصور کی سزا دی میں بالکل حق بجانب تھے۔“¹

گویا وہ منصور کو اس کے معاصر فقہاء کی طرح واجب القتل سمجھتے ہیں۔ لیکن جب خطبات لکھنے بیٹھتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ان کی اس رائے میں واضح انقلاب پیدا ہو چکا ہے۔ فرماتے ہیں:

”اب جے اگر صرف مذہبی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ان واردات کا نشوونما حلاج کے نعرہ انا الحق میں اپنے معراج کمال کو پہنچ گیا اور گویا حلاج کے معاصرین علیٰ ہذا قیاس نے اس کی تعبیر وحدت الوجود کے رنگ میں کی۔ لیکن مشہور فرانسیسی مستشرق موسیو میسے نوں نے حلاج کی تحریروں کے جو اجزاء حال میں شائع کئے ہیں ان سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس شہید صوفی نے انا الحق کہا تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اسے ذات الہیہ کے وراء الوراء ہونے سے انکار تھا۔ لہذا ہمیں اس کی تعبیر اس طرح کرنی چاہیے جیسے قطرہ دریا میں واصل ہو گیا حالانکہ یہ اس امر کا ادراک اور بالکل علی الاطلاق اظہار تھا کہ خودی ایک حقیقت ہے جو اگر ایک عقیقت اور پختہ تر شخصیت میں پیدا کر لی جائے تو ثبات و استحکام حاصل کر سکتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو کچھ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے حلاج ان الفاظ میں متکلمین کو دعوتِ مبارزت دے رہا تھا۔“

اب وہ حلاج کو گردن زدنی کی بجائے صوفی شہید کہنے لگے ہیں اور انا الحق کی تعبیر اپنے نظریہ خودی کے رنگ میں کر رہے ہیں۔ لطف یہ ہے کہ دونوں اقتباسات میں حلاج کی کتاب الطواسین اور اس کے مرتب و شارح میسے نوں ہی سے استناد بھی کیا ہے۔ خطبات کا اقتباس اس بات کا ثبوت بہم پہنچاتا ہے کہ اب وہ وحدت وجود اور سریان کی طرف مائل ہو گئے تھے اور حلاج اور ابن عربی کی تعلیمات کو بنظر استحسان دیکھنے لگے تھے۔ ایک زمانے میں ابن عربی کی تعلیمات کو کفر و زندقہ قرار دیا تھا لیکن جب خطبات لکھتے وقت آئن سٹائن کے نظریہ

1. اقبال نامہ جے خطبات ترجمہ سید ندیم نیازی جے کتاب الطواسین از مترجم خطبات (فٹ نوٹ) اس مقالے میں جتنے اقتباسات خطبات سے پیش کئے گئے ہیں سب سید ندیم نیازی کا ترجمہ ہیں۔

اضافیت کے اسلامی ماخذ کی تلاش جاری تھی تو سید سلیمان ندوی کو لکھا:

”اگر دہر ممتد اور مستمر ہے اور حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہی ہے تو مکان کیا چیز ہے۔ جس طرح زمان دہر کا ایک عکس ہے اسی طرح مکان بھی دہر ہی کا عکس ہونا چاہیے۔ یا یوں کہیے کہ زمان و مکان دونوں کی حقیقت اصل یہ دہر ہی ہے۔ کیا یہ خیال محی الدین ابن عربی کے نقطہ خیال سے صحیح ہے۔ اس کا جواب شاید فتوحات میں ملے۔ مہربانی کر کے تھوڑی سی تکلیف اور موارا فرمائیے اور دیکھئے کیا انھوں نے مکان پر کوئی بحث کی ہے اور اگر کی ہے تو مکان اور دہر کا تعلق ان کے نزدیک کیا ہے۔“

اب وہ ابن عربی سے سند تلاش کر رہے ہیں۔ خطبات میں فرماتے ہیں:

”کانٹ نے تو اس مسئلے میں کہ مابعد الطبیعیات کا وجود کیا ممکن ہے، جو فیصلہ صادر کیا ہے وہ اس نظریے کے ماتحت ایک توشے ہے بذاتہ ایک ہے بظاہر لیکن فرض کیجئے معاملہ یوں نہ ہو جیسا کانٹ کا خیال تھا بلکہ اس کے برعکس۔ چنانچہ اسلامی اندلس کے مشہور صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا یہ قول کیا خوب ہے کہ وجود مدبرک تو خدا ہے کائنات معنی۔ ایسے ہی ایک دوسرے، مسلمان صوفی مفکر اور شاعر عراقی نے کہا ہے کہ زمان و مکان کے متبدا نظامات ہیں۔ حتیٰ کہ ایک وہ زمان و مکان بھی ہے جو صرف ذات الہیہ سے مخصوص ہے لہذا عین ممکن ہے کہ جسے ہم کائنات یا عالم خارجی ٹھہراتے ہیں وہ عقل ہی کی ایک تاویل ہو۔“

ان سطور میں انھوں نے کھلے الفاظ میں ابن عربی کے نظریہ وحدت وجود کو تسلیم کر لیا ہے۔ عراقی شیخ اکبر ابن عربی کا شاگرد اور مشہور وجودی شاعر تھا۔ اپنے خطبات میں متعدد مقامات پر اقبال نے عراقی سے استشہاد کیا ہے۔ اسی طرح دوسرے صوفیہ وجودیہ مثلاً شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول اور بایزید بسطامی کی تعلیمات سے استدلال کیا ہے۔ بایزید بسطامی نے تصوف اسلامیہ میں سب سے پہلے نروان یا فتانی اللہ کا تصور پیش کیا۔ ان کے شطحیات میں سے ایک ہے۔ ”جس نے مجھ کو دیکھا اس نے خدا کو دیکھا۔“ اقبال خطبات میں ان کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”جب مشہور صوفی بزرگ حضرت بایزید بسطامی کے حلقے میں تخلیق کا مسئلہ زیر بحث تھا تو ایک مرید نے ہمارے عام نقطہ نظر کی ترجمانی یہ کہتے ہوئے بڑی خوبی سے کی ایک وقت وہ بھی تھا جب صرف خدا کا وجود تھا اس کے سوا کچھ نہ تھا۔ لیکن اس کے جواب میں شیخ کی زبان سے جو الفاظ نکلے وہ اور بھی زیادہ معنی خیز تھے۔ شیخ نے فرمایا: ”اور اب کیا ہے؟ اب بھی صرف خدا ہی کا وجود ہے۔“ لہذا عالم مادیات کی یہ حیثیت نہیں کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ شروع ہی سے موجود ہو اور جس پر گویا وہ اب دور سے عمل کر رہا ہے بلکہ ایک مسلسل عمل جس کو فکر نے الگ تھلک اشیاء کی کثرت میں تقسیم کر رکھا ہے۔“

یہاں وہ واضح الفاظ میں کثرت و تعدد کا انکار کرتے ہیں اور وحدت و وجود کا اثبات شیخ بایزید بسطامی کے قول سے کرتے ہیں۔ آخر نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ انھوں نے جاوید نامہ میں حلاج کا ”ہو ہو“ اور ابن عربی کے حقیقت الحقائق کا تصور ”عبدہ“ کے نام سے پیش کیا۔ یہ لوگس کا نظریہ ہے جس کا تاریخی جائزہ مفید مطلب ثابت ہوگا۔

لوگس Logos یونانی زبان کا لفظ ہے جس کا معنی ہے ”لفظ، کلمہ، نثر“ سب سے پہلے ہر عقلی یونانی نے لوگس کا نظریہ پیش کیا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ لوگس ایک قوت متخیلہ ہے جس سے کائنات ظہور میں آئی۔ رواقیین Stoics اسے آفاقی قانون کے معنوں میں استعمال کرنے لگے۔ فلاطینوس کے پیش رو فلوپیوڈی کا عقیدہ تھا کہ خدا کائنات سے قطعی ماوراء ہے۔ عالم امکان اور خدا کے درمیان چند ارواح ہیں جو واسطوں کا کام دیتی ہیں۔ یہ سب لوگس (کلمہ) میں ضم کر دی گئی ہیں۔ یہ کلمہ تمام کائنات پر متصرف ہے۔ خدا سے کلمہ کا ظہور تنزل سے ہوا اور کلمہ سے ساری کائنات کا اشراق ہوا۔ عیسائی متکلم اور انجمن نے اس لوگس یا کلمہ کا نام عین المعین Idea-Ideon رکھا۔ جب تثلیث کا تصور ظہور پذیر ہوا تو لوگس کو اس کا ایک رکن قرار دیا گیا اور جناب مسیح ابن مریم پر لوگس کا اطلاق¹ ہونے لگا۔ ابن حزم نے ”اسلئل و نخل“ میں عیسائیوں کا یہ عقیدہ بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے وہ کہتے ہیں:

”نصاری کا مذہب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ جو ہر ہے یعنی قائم بالذات اور من

1 قرآن مجید میں جناب مسیح کو کلمہ کہا گیا ہے: انما مسیح عیسیٰ ابن مریم رسول اللہ و کلمۃ (الاسماء)

جیٹ الوجود واحد ہے اور من حیث الاقانیم تین ہے۔ اقانیم سے مراد ہر صفت و وجود حیات اور علم ہے۔ صفت علم کو کلمہ بھی کہتے ہیں جو متحد ہوئی جسد حضرت مسیح سے اور صفت حیات روح القدس ہے۔“

صوفیہ وجودیہ نے لوگس کا تصور فلاتونی فلاسفہ اور عیسائی متکلمین سے لیا تھا۔ سب سے پہلے منصور حلاج نے جناب رسالت مآب کی ازلیت کی طرف توجہ دلا کر ابن عربی کے لوگس کے نظریے کے لئے زمین ہموار کی۔ حلاج کتاب الطواسین میں رقمطراز ہیں:

”جناب رسالت مآب عدم سے بھی پہلے موجود تھے اور قلم سے پہلے ان کا اسم موجود تھا۔ وہ اس وقت بھی تھے جب کہ نہ جو ہر کا وجود تھا نہ حوادث کا اور جب کہ اول و آخر بھی پردہ کتم میں تھے۔ وہ اس قبیلے سے تعلق رکھتے تھے جو نہ مشرق سے آیا نہ مغرب سے..... ان کا نور قلم سے بھی زیادہ قدیم اور روشن ہے۔“

قرآن مجید میں آیا ہے: اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ حلاج اس نور سے جناب رسالت مآب کی ذات ہی مراد لیتے ہیں۔ ابن عربی کے حقیقت الحقائق یا حقیقت الحمد یہ میں حلاج کا یہی تصور کارفرما ہے عفی عنہ لکھتے ہیں: 1۔

”ابن عربی حقیقت الحمد یہ کو حقیقت الحقائق، روح محمد، عقل اول، العرش، روح الاعظم، قلم الاعلیٰ، انسان کامل، اصول العالم، آدم حقیقی، البرزخ، الہیوی کہہ کر بھی پکارتے ہیں اور اور کہتے ہیں کہ عالم کی تخلیق کا اصول اول بھی وہی ہیں۔ ابن عربی نے اور انجمن سے حقیقت الحقائق کی اصطلاح لی جو لوگس کو کہتا تھا۔ ابن عربی حقیقت الحقائق یا حقیقت محمدیہ کو عقل کل کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں جو کائنات کے تمام مظاہر و شئون کی تخلیق کا باعث ہوئی۔ وہ اسے تکوین کائنات کی علت اول بھی سمجھتے ہیں اور خدا کی تخلیقی قوت (الحق المخلوق بہ) بھی قرار دیتے ہیں وہ اسے قطب الاقطاب بھی کہتے ہیں جو اسمعیلیوں کے امام کی طرح ہر زمانے میں حلول کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ وہ اسے انسان کامل کا نام بھی دیتے ہیں۔“

خود شیخ اکبر ”فصوص الحکم“ میں فرماتے ہیں:

”آدم سے ہماری مراد وہ نفس واحدہ ہے جس سے یہ نوع انسانی پیدا ہوئی ہے۔ جس کو بعض لوگ وحدت و حقیقت محمدیہ کہتے ہیں: انا من نور اللہ و کلہم من نورہ۔ جس کے مظاہر عین الاعیان اور روح الارواح ہیں۔ اس سے یہ آیت دلالت کرتی ہے: یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدہ۔ الخ سر ذات محمد فردیت ہے کیونکہ آپ اس نوع انسانی کے کامل ترین فرد ہیں۔ لہذا حقیقتاً نبوت آپ ہی سے شروع ہوئی اور آپ ہی پر ختم ہوئی۔ آپ نبی تھے اور آدم ہنوز آب و رمل میں تھے۔ اپنی نشست اور خلقت عصری کے لحاظ سے خاتم النبیین ہیں اور اول افراد کائنات کا عدد ہے۔ اس کے سوا جتنے افراد ہیں وہ اسی فرد اول سے صادر ہیں۔ لہذا رسول اللہ اپنے رب پر پہلی دلیل ہیں۔ حضرت کو اللہ تعالیٰ نے جوامع الحکم یعنی کلیات و اصول عطا کئے وہ جوامع الحکم کیا ہیں۔ حقائق و منمیات اسمائے آدم ہیں۔ جس طرح قیاس میں تثلیث ہے یعنی اصغر، اوسط، اکبر، صغریٰ، کبریٰ، نتیجہ۔ اسی طرح آپ میں بھی تثلیث ہے۔ (1) احدیت (2) وحدت (3) عین الاعیان یا معلوم کلی اجمالی۔“ (نفس حکمت فردیہ بلکہ محمدیہ)

بقول عقیفی ”ابن عربی کے ہاں لوگس کئی معنوں میں استعمال ہوا (1) لوگس بحیثیت حقیقت الحقائق کے یہ اس کی مابعد الطبیعی صورت ہے (2) لوگس بحیثیت حقیقت الحمدیہ کے۔ یہ اس کا متصوفانہ پہلو ہے اور (3) لوگس بحیثیت انسان کامل کے۔ یہ اس کا انسانی پہلو ہے۔“
عبدالکریم الجلی نے انسان کامل کا یہ تصور ابن عربی ہی سے مستعار لیا ہے۔ وہ ”انسان کامل“ میں لکھتے ہیں:

”جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ تجھ کو نگاہ رکھے کہ انسان کامل وہ قطب ہے جس پر اول سے آخر تک وجود کے فلک گردش کرتے ہیں اور وہ جب سے وجود کی ابتداء ہوئی اس وقت سے لے کر ابداً بادتک ایک ہی شے ہے۔ پھر اس کے لئے رنگارنگ لباس ہیں اور کنیسوں اور گرجوں میں ظاہر ہوتا ہے اور باعتبار لباس کے اس کا ایک نام رکھا جاتا ہے، کہ دوسرے لباس کے اعتبار سے

اس کا وہ نام نہیں رکھا جاتا۔ اس کا اصلی نام محمدؐ ہے اور اس کی کنیت ابو القاسم
اور اس کا وصف عبد اللہ اور اس کا لقب شمس الدین ہے۔“

اقبال نے ابن عربی کا حقیقت محمدؐ یہ کا یہ تصور من و عن عبدہ کے نام سے جاوید
نامے میں پیش کیا ہے۔

زندہ رود:

صد جہاں پیدا دریں نیلی فضا ست ہر جہاں را اولیاء و انبیاء ست
عالم:

نیک بگرا اندریں بود و نبود پے بہ پے آید جہاں ہا در وجود
ہر کجا ہنگامہ عالم بود رحمتہ اللعالمینے ہم بود
خلق و تقدیر و ہدایت ابتدا ست رحمتہ اللعالمینے انتہا ست

طالع:

ہر کجا بنی جہان رنگ و بو آنکہ از خاش برود آرزو
یاز نور مصطفیٰ او را بہا ست یا ہوز اندر تلاش مصطفیٰ است

زندہ رود:

از تو پرسم گرچہ پرسیدن خطا ست سر آں جو ہر کہ نامش مصطفیٰ است
آدمے یا جو ہرے اندر وجود آنکہ آید گاہے گاہے در وجود

طالع:

پیش او گیتی جہیں فرمودہ است خویش را خود عبدہ فرمودہ است
عبدہ از فہم تو بالاتر است ز آنکہ او ہم آدم و ہم جو ہر است
جو ہر او نے عرب نے انجم است آدم است وہم ز آدم اقدم است
عبدہ صورت کر تقدیر ہا اندر ویرانہ ہا تعمیر ہا
عبدہ ہم جاں فزا ہم جانتاں عبدہ ہم شیشہ ہم سنگ گراں
عبد دیگر عبدہ چیزے وگر ما سراپا انتظار، او منتظر

عبدہ دہر است دہراز عبدہ ست ما ہمہ رنگیم او بے رنگ و پوست
عبدہ بابتدا بے انتہا ست عبدہ راج و شام ما کجا ست
کس ز سر عبدہ آگاہ نیست عبدہ جز سر الا اللہ نیست
لا الہ تیغ و دم او عبدہ فاش ترخواہی بگو ہو عبدہ
عبدہ چند و چگونہ کائنات عبدہ راز درون کائنات
معا پیدا مگرد زیں دو بیت تانہ بینی از مقام ناز میت

اقبال کے اس عبدہ میں 'حلاج' کے 'ہو، ہو' اور ابن عربی کی "حقیقت الحمدیہ" کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ ابن عربی ذات رسالت مآب اور حقیقت الحمدیہ کو ایک دوسرے سے مختلف سمجھتے تھے اقبال یہی تفریق عبد اور عبدہ میں روا رکھتے ہیں۔ ابن عربی کی حقیقت الحمدیہ اور عبدالکریم الجمالی کے "انسان کامل" کی طرح وہ عبدہ کو آدم سے اقدم سمجھتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ عبدہ جو ہر ہے، صورت گر تقدیر ہے، دہر ہے، بے رنگ دیو ہے، بے انتہا ہے۔ اور پھر جوش میں آ کر پکار اٹھتے ہیں کہ ہو عبدہ عبدہ خدا ہے۔ یہ وہی حلول کا آریائی تصور ہے جو ہر تعلیمیس، فلو نو فلاطونیوں اور عیسائیوں کے "لوگس" اور "کلک" کے مختلف روپ بدلتا ہوا اقبال تک پہنچا۔ یاد رہے کہ ابن عربی نے یہ تصور حلاج سے اخذ کیا تھا۔ اور حلاج کا حلو یہ ہونا ثابت ہے۔ حلاج نے ادتار اور حلول کے تصورات ہندوستان سے ہی لئے تھے۔ مولانا سید سلیمان ندوی فرماتے ہیں: ²

"وحدت الوجود کا مسئلہ کسی نہ کسی شکل میں ہر قوم میں موجود تھا۔ بعض یونانی فلاسفر ایک معنی میں اس کے قائل تھے۔ اسکندر یہ کا نو فلاطونی فرقہ اس کا معتقد تھا پرانے یہودیوں اور عیسائیوں میں بھی یہ خیال موجود تھا۔ ہندو ویدانت کی پوری عمارت اسی تخیل پر قائم ہے اور بعض مسلمان صوفیوں میں بھی یہ خیال موجود تھا۔ ہندو ویدانت کی پوری عمارت اسی تخیل پر قائم ہے اور بعض مسلمان صوفیوں میں بھی اس کی پڑ جوش تلقین پائی جاتی ہے۔ گو کہ وحدت الوجود کے اندر خود بہت سے مختلف معنی ہیں اور اس ایک وحدت کی بھی

بکثرت تشریحیں کی گئی ہیں۔ یہاں تک کہ ایک تشریح کے مطابق وہ ”حلول“ کا مرادف وہم معنی بن گیا ہے۔ مسلمانوں میں ابن عربی ہی سب سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس عقیدے کی سب سے پر زور حمایت کی ہے اور وہ اہلین کے باشندے تھے اور کبھی ہندو فلاسفی سے ان کو دو چار ہونے کا موقع نہیں ملا اس لئے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ہندو ویدانت سے نہیں بلکہ نو فلاطونی فلسفہ سے متاثر تھے۔ لیکن جہاں تک حسین بن منصور حلاج کا تعلق ہے یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ جس وحدت الوجود کا مدعی تھا وہ معتبر محتاط مسلمان صوفیوں کا وحدت الوجود نہیں بلکہ وہ حلول یعنی ایک قسم کے ہندو اوتار کے مسئلے کا قائل تھا۔ اس کی تفصیل اس کے پرانے تذکرہ نویسوں نے پوری طرح کی ہے۔ اور خود اس کی تصنیف ”کتاب الطواصین“ سے بھی ثابت ہے۔ اس کے بعد یہ بھی ثابت ہے کہ وہ ہندوستان کے جادو منتر اور کرتب سیکنے یا جیسا کہ بعض کہتے ہیں اپنے مذہب کی تبلیغ کیلئے ہندوستان آیا تھا۔ اس لئے عجب نہیں کہ وہ یہیں سے اپنا مسئلہ وحدت الوجود عراق لے گیا ہو۔“

موسیو میسے نوں نے ”کتاب الطواصین“ کے مقدمے میں لکھا ہے کہ حلاج نے ہندوستان کا سفر سمندر کے راستے سے کیا ہے تھا اور شمالی ہند اور ترکستان کے راستے سے واپس گیا تھا۔ موسیو موصوف کہتے ہیں کہ منصور حلاج کا نظریہ یہ تھا کہ نکوین وخلق سے پہلے خدا اپنی وحدت میں مستغرق تھا اور اپنے ہی جوہر کے ساتھ جو گفتگو تھا۔ اس حالت انفراد میں اور اپنے حسن کے مشاہدے سے عشق کا ظہور ہوا۔ عشق نے اس کے اسماء و صفات کو جنم دیا و نور مسرت کی حالت میں اس کے اسماء و صفات سے آدم کی شکل میں پرتو کا ظہور ہوا۔ اس طرح آدم میں لاہوت و انسوت بن کر جلوہ فگن ہوا۔ خدا ہی نے آدم میں اپنی روح پھونکی تھی۔ جس طرح ہندوؤں کے خیال کے مطابق پرش نے بودھی میں اپنی روح پھونکی تھی۔

اقبال نے ”لوگس“ کا نظریہ ابن عربی اور منصور سے اخذ کرنے پر اکتفا نہیں کیا۔ اب وہ کھلم کھلا منصور سے استفادے کی دعوت دینے لگے۔ ”ارمغان حجاز“ میں ”انا الحق“ کے زیر عنوان فرماتے ہیں:

بہ آں ملت انا الحق سازگار است کہ از خویش غم ہر شاخسار است

نفاں اندر جلال او جمالے کہ اورانہ سپہر آئینہ دار است
 بجام نو کہن سے از سبو ریز فروغ خویش راہر کاخ و سکو ریز
 اگر خواہی ثمر از شاخ منصور بہ دل لا غالب الا اللہ فرو ریز
 خطبات میں انا الحق کی تشریح نظریہ خودی کے رنگ میں کی تھی۔ یہاں کہتے ہیں کہ
 مسلمانوں کو شاخ منصور سے پھل توڑنا چاہیے۔ کسی زمانے میں اقبال صوفیہ کی الہیات کو الحاد
 آمیز سمجھتے تھے۔ ایک خط میں نیاز الدین خاں کو لکھا:

”تصوف کے ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق و عمل سے تعلق رکھتا ہے نہایت
 قابل قدر ہے کیونکہ اس کے پڑھنے سے طبیعت پر سوز و گداز کی حالت طاری
 ہوتی ہے۔ فلسفہ کا حصہ محض بے کار ہے اور بعض صورتوں میں میرے خیال
 کے مطابق تعلیم قرآن کے مخالف۔“

لیکن جب الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کے تشکیل جدید کے لئے قلم اٹھایا وہ
 صوفیہ وجودیہ کی الہیات کو اپنانے پر مجبور ہو گئے۔ ان کے سر بیان کی ترجمانی جدید فلسفہ ارتقاء
 کی روشنی میں کی اور ابن عربی، عراقی منصور حلوانج، شیخ شہاب الدین سروردی مقتول اور شیخ
 بایزید بسطامی جیسے مشاہیر صوفیہ وجودیہ سے بلا تکلف اخذ و استفادہ کرنے لگے۔
 ان حقائق و شواہد سے اس امر کا ثبوت بہم پہنچتا ہے کہ اقبال کے فکر و نظر کا آغاز بھی
 وحدت الوجود اور سر بیان سے ہوا تھا اور انجام بھی وحدت الوجود اور سر بیان ہی پر ہوا۔

اقبال اور تقابل عقل و وجدان

عقل و وجدان کا تقابل 1 فلسفے کا ایک معرکہ آراء مسئلہ سمجھا جاتا ہے۔ اہل فکر و نظر اور اصحاب کشف و باطن کا اس بارے میں اختلاف رہا ہے کہ حقیقت اولیٰ کا ادراک عقل و خرد سے کیا جاسکتا ہے یا اشراق و شہود سے۔ جیسا کہ لفظ فلسفہ کے لغوی معنی سے ظاہر ہے اکثر فلاسفہ عقلی استدلال کو موثر اور بکار آمد سمجھتے رہے ہیں۔ فیثا غورس اور افلاطون بھی جن کے ہاں کشف و شہود کے تصورات ملتے ہیں عقل و خرد پر اعتماد کامل رکھتے تھے۔ چنانچہ افلاطون کے نظر یہ عیون جی کی بنیاد عقلی استدلال پر استوار کی گئی ہے۔ اس نے عیون کی خصوصیات پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ صرف عقل ہی عیون کا ادراک کر سکتی ہے۔ یہ قول بھی اس سے یادگار ہے کہ ”کسی شخص کی اس سے بڑھ کر بد نصیبی کیا ہوگی کہ وہ عقل و خرد کا دشمن بن جائے۔“

1 انگریزی میں اسے Reason اور Intuition اور جرمن میں اسے Vernunft اور Verstand کا تقابل کہتے ہیں۔ سینیٹے کے ہاں Apollonian اور Dionysian اور فرانڈ کے ہاں Relative Thinking اور Pleasure Thinking کا تقابل اسی کی مختلف صورتیں ہیں۔ کروچے بھی انسان کے نظریاتی عمل کو دو گونہ قرار دیتا ہے۔ وجدانی اور عقلیاتی۔ پہلا عمل آرٹ کی تخلیق پر مبنی ہوتا ہے اور دوسرا سائنس اور فلسفہ کی تشکیل پر۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ اقوام عالم میں سب سے پہلے فلاسفہ یونان نے عقل و خرد کو بروئے کار لا کر صنیعتی خرافات و اوبام کے دبیز پردے چاک کئے تھے اور مظاہر قدرت کے اسباب پر تحقیق نگاہ ڈالی تھی۔ اس لئے انھیں بجاطور پر فلسفہ کے ساتھ نظری سائنس کا بانی بھی سمجھا جاتا ہے۔ جب قلب شاہ مقدونیہ نے یونانی ریاستوں کی متحدہ فوج کو شکست دے کر ان کی آزادی کا خاتمہ کر دیا تو اہل یونان میں سیاسی غلامی کے ساتھ فکری تنزل کا آغاز بھی ہوا۔ چنانچہ ارسطو کی وفات کے بعد صدیوں تک سرزمین یونان سے کوئی بھی صاحبِ اول کا فلسفی نہیں اٹھا۔ رومنہ الکبریٰ کے دور تسلط میں رواقیین اور بقیوریوں نے اپنی کوششیں زیادہ تر اخلاق و کردار کی اصلاح تک محدود رکھیں۔ سکندریہ کے بین الاقوامی شہر میں فلاطیوس نے اشراقیت کی بنیاد رکھی۔ اُس کا نظریہ بے شک باطنی اور عرفانی ہے لیکن اس نے ہمیشہ عقل و خرد کا احترام ملحوظ رکھا۔ اُس کا مشہور قول ہے ”صرف عقل کی زندگی ہی جاؤ کے اثرات سے محفوظ رکھ سکتی ہے۔“ اُس کے عقلیاتی رجحان کا اس سے بڑا ثبوت کیا ہوگا کہ اُس کے خیال کے مطابق ذاتِ محض سے پہلا اشراق عقل کا ہوا اور عقل سے روح کا اشراق ہوا۔ دنیائے اسلام میں نو اشراقیت کو ہمہ گیر مقبولیت نصیب ہوئی چنانچہ حکمائے اسلام میں اخوان الصفاء، فارابی، ابن سینا وغیرہ کے افکار پر نو اشراقیت کا رنگ غالب ہے۔ فلاسفہ اسلام نے عقل کو نفسِ ۱۔ ۱۔ ۱۔ کا نام دیا اور تمام قوائے ذہنی و روحانی پر اس کی سیادت تسلیم کی۔ شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی مقبول فرماتے ہیں:

”نفسِ ۱۔ ۱۔ ۱۔ تمام قوائے بدن کا رئیس ہے۔“ اندلس کے مشہور فلسفی ابن طفیل کے افسانے ”حسی ابن یقظان“ کا مرکزی خیال بھی یہی ہے کہ نفسِ ۱۔ ۱۔ ۱۔ کی ورزش اور تکمیل تمام انسانی کوششوں کا مقصود و غنیمت ہے۔ اور اسی کے طفیل انسان کو اشرف المخلوقات کا منصب و مرتبہ بخشا گیا ہے۔ ابن رشد کا قول ہے کہ ”فلاسفہ کی طرح حقائق الاشیا کا مطالعہ کرنا پاکیزہ ترین عبادت ہے۔“ وہ صوفی کی ریاضت اور مجاہدے کو بے سود سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ صرف فکر و تعمق سے انسان معرفتِ تامہ حاصل کر سکتا ہے۔ ابن رشد نے غزالی کی کتاب ”تھافتہ الفلاسفہ“ کا جواب ”تھافتہ التھافتہ“ کے عنوان سے لکھا اور اس میں غزالی کو ”مرتد فلسفہ“ کا لقب دے کر کہا کہ جیسا کہ غزالی کا خیال ہے ریاضت سے عرفان نصیب نہیں ہو سکتا۔ اس

مقصد کے لئے تفکر و تدبر کو بروئے کار لانا چاہیے۔ اسی کتاب میں وہ غزالی کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے لکھتا ہے:

”ہمارا خیال یہ ہے کہ اس کتاب کے چھپے ہوئے زہر کو روز روشن کی طرح کھول کر رکھ دیں۔ گو اس میں یہ اندیشہ ہے کہ جن لوگوں نے ہماری مادر یعنی فلسفہ پر ظلم کیا ہے ان کے غیظ و غضب کا نشانہ ہمیں بھی بننا پڑے گا۔“

ابن سینا نے بھی ”اشارات“ اور ”شفا“ میں عقل و خرد کو اپنا رہبر قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر علی اکبر سیاسی اپنی تالیف ”علم النفس ابن سینا و تطبیق آس بارداں شناسی جدید“ میں لکھتے ہیں:

”نظر عرفانی ابن سینا در بارہٴ چگونگی حصول معرفت و وصول بحق بہ نحو اجمال بیاں گردید۔ ایک باید دانست کہ بزرگ ترین ایرادی کہ دریں مورد بر حکیم کردہ اندازیں است کہ ادراک کلیہ امور را تو سط عقل ممکن چندانست حتی برائے وصول بحق و درک ذات ذوالجلال اور اہ عقل و استدلال یعنی فلسفہ را بر اشراق و شہود وجد و حال یعنی بر عرفان واقعی ترجیح دادہ برخلاف نظر صوفیاں کہ عقل را محدود و پابائی استدلالیاں چوبین و بے حکمیں می شمارند و معتقدند کہ جز بوسیله صفاء روح بر اثریاضات و جذبہ الہی بہ شہود حقائق نتوان رسید عمل کردہ است۔“

علماء اسلام کے علاوہ مشاہیر متکلمین بھی استدلال سے کام لیتے رہے معتزلہ علانیہ عقل کو مذہب کا معیار کہتے تھے۔ اشاعرہ نے معتزلہ کے خلاف قلم اٹھایا تو منطقی استدلال سے ہی ان کے خیالات کا رد لکھنے کی کوشش کی۔¹ دنیائے اسلام میں خرد و دشمنی کی تحریک کا آغاز غزالی سے ہوا۔ جس نے عقلیاتی طرز تحقیق کو ناقابل اعتماد قرار دیا اور کہا کہ ادراک حقیقت کے لئے وجد و حال اور کشف و اشراق کا دامن تھامنا ضروری ہے۔ چنانچہ غزالی کی کتابوں کی اشاعت سے ہر کہیں یہ خیال عام ہو گیا کہ عقل و خرد اور تفکر و فلسفہ کی راہ الحاد و زندقہ کی راہ

1. ملا حسن فانی کشمیری نے دبستان مذاہب میں تعلیم و ہم کے زیر عنوان بحث ادیان لکھی ہے جس میں مختلف مذاہب کے پیرو اپنے اپنے مذاہب کی صداقت کا اثبات کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ عقل کو حکم مقرر کیا گیا ہے اور ملا حسن فانی اسے ”نبی کامل، رسول فاضل، صاحب ناموس اکبر، حضرت عقل علیہ السلام“ کہتے ہیں۔

ہے۔ تاتار کے خروج اور خلافت عباسیہ کے خاتمے کے ساتھ دنیا نے اسلام میں سیاسی، اخلاقی اور ذہنی تنزل کا دور دورہ ہو گیا اور حریت فکر و نظر کے استیصال کے ساتھ مسلمانوں کے ذہن و دماغ پر فکری جمود اور اندھی تقلید کا تصرف ایسا محکم ہوا کہ آج تک باقی و برقرار ہے۔

ازمنہ وسطی کے عیسائی متکلمین مسلمان حکماء کی طرح عقلی استدلال سے مذہبی عقائد کی توثیق و تصدیق کا کام لیتے تھے۔ ایبارڈ، ڈنسکوس، طامس اکوننس نے اسی طرز تحقیق کو اختیار کیا۔ اہل مغرب کی خوش قسمتی سے چودہویں اور پندرہویں صدیوں میں تحریک احیاء العلوم برپا ہوئی اور فلاسفہ یونان کی اصل تصانیف کے ترجمے کئے گئے جن کی اشاعت نے اہل مغرب کو آزادی فکر و نظر سے روشناس کرایا۔ انھوں نے کلیسائے روم کی ذہنی غلامی کا جوا اتار پھینکا اور جدید تحقیقی علوم کی بنیاد رکھی۔ کوپرنیکس، گلیلیو، کپلر اور نیوٹن کے حیرت انگیز انکشافات نے اہل مغرب کے ذہن و دماغ میں ایک بیجان عظیم پیدا کیا اور سائنٹفک تحقیق کو بیش از بیش تقویت بہم پہنچی۔ تحریک احیاء العلوم نے عقلیت کی جس تحریک کو پروان چڑھایا تھا وہ اٹھارہویں صدی کے نصف آخر تک نقطہ عروج کو پہنچ گئی۔ فرانسیسی قومسیوں نے جن میں والٹیر، دیدرو، منسکو، کندر سے اور کہنے قابل ذکر ہیں، اس خیال کا اظہار کیا کہ معاشرہ انسانی کے تمام عقدے صرف عقلی انداز نظر سے سلجھائے جاسکتے ہیں۔ کندر سے نے پیش گوئی کی کہ انسان ایک نہ ایک دن مثالی معاشرے کی تشکیل میں کامیاب ہو کر رہے گا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب بقول سٹنکلر مغرب کی تہذیب جدید معراج کمال تک جا پہنچی تھی۔ اس کا خیال ہے کہ اٹھارہویں صدی کے خاتمے کے ساتھ تمدن مغرب میں تنزل کا آغاز ہوا اور یہ عمل آج تک جاری ہے۔

مغرب کے تمدن جدید کے تنزل کا پہلا نقیب روسو ہے جو رومانیت کے ساتھ صحرائیت اور بدویت کا داعی بھی تھا۔ اس نے تاریخ مغرب میں پہلی بار بڑے جوش و خروش کے ساتھ اس تخریبی نظریے کی تبلیغ کی کہ عقل و خرد کی زندگی غیر فطری زندگی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ علوم و فنون کی ترقی نے انسان کو فطرت سے دُور کر دیا ہے۔ اس کے خیال میں انسان کے تمام سیاسی، معاشی، عمرانی اور تعلیمی عقدوں کا واحد حل یہ ہے کہ وہ دوبارہ بدوی اور صحرائی بود و ماند اختیار کر لے اور فطرت سے اسیر نہ رہے بلکہ اپنا قلبی رابطہ قائم کرنے کی کوشش کرے۔ اس نے کہا ”مجھے یہ کہنے میں چنداں باک محسوس نہیں ہوتا کہ تفکر و تدبیر خلاف فطرت ہے اور مفکر ایک

ذلیل حیوان ہے۔“

روسو کی رومانیت اور خرد دہشتی نے انیسویں صدی کے جرمن مثالیست پسندوں کو متاثر کیا۔ کانت عقل اور وجدان دونوں کو اہم سمجھتا تھا۔ اس کے قبضین میں شوپنہائر نے دعویٰ کیا کہ ایک قسم کا اندھا آفاقی ارادہ ہی حقیقتِ اولیٰ ہے چنانچہ شوپنہائر سے ارادیت ۱ کا آغاز ہوتا ہے، جس کی بنیاد خرد دہشتی پر اٹھائی گئی تھی۔ شوپنہائر نے کہا کہ انسان میں عقل فائق نہیں ہے بلکہ لاشعوری ارادہ فائق ہے اور انسانی عقل و خرد ارادہٴ حیات کے ہاتھوں میں ایک بے جان آلے کی مانند ہے۔ برگساں، فرانک، برنارڈ شا، میک ڈوگل، جیمز وارڈ، ولیم جیمز وغیرہ بھی ارادے اور جبلت کو عقل و فکر پر فوقیت دیتے ہیں لیکن ان میں سوائے برگساں کے کسی نے وجدان کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھا۔

اقبال ارادیت کے اسی کتب فکر سے متاثر ہوئے تھے ان کا نقطہ نظر فلسفیانہ نہیں تھا بلکہ متصوفانہ اور مشکمانہ تھا۔ انھوں نے برگساں سے بطور خاص اخذ و استفادہ کیا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ برگساں بھی ایک صوفی ہے اور اس کا نظریہ ارتقاء عقلی وحدت وجود ہی کی بدلی ہوئی صورت ہے جس سے اقبال بخوبی مانوس تھے۔ دوسری یہ کہ اس نے وجدان کی ہمہ گیر کارفرمائی پر زور دیا ہے اور خرد کو ادراک حقیقت کے ناقابلِ قرار دیا ہے۔ یہی خیال صوفیہ وجودیہ کا بھی تھا۔ برگساں نے البتہ اپنے نظریے کی تصدیق و توثیق کے لئے اصول حیاتیات سے استناد کیا ہے جس سے اس کے افکار پر سائنٹفک ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ اقبال بھی الہیات کو سائنٹفک بنیادوں پر نئے سرے سے مرتب کرنا چاہتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اس کوشش میں برگساں کے ارتقاء اور زمان کے نظریات ان کے لئے مفید مطلب ثابت ہوں گے۔ ان وجوہ کی بنا پر ان کے ہاں عقل و وجدان کا تقابل کم و بیش اس صورت میں موجود ہے جو برگساں کے افکار کا ماہِ الامتیاز ہے۔

برگساں کے عقل و وجدان کے تقابلی فلسفے کو سمجھنے کے لئے اس بات کا ذہن نشین کر لینا ضروری ہے کہ برگساں نے وجدان کو جبلت کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

”وجدان وہ جبلت ہے جسے اپنا شعور ہو گیا ہو اور جو اپنے مقصد سے آگاہ ہو کر اس کی توسیع کا باعث ہو سکے۔“

یہاں جبلت سے برگساں کی مراد وہی حیوانات کی جبلت ہے ایک اور جگہ وہ وجدان کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے:

”یہ ایک قسم کی عقلیاتی ہمدردی ہے جس کی مدد سے ایک شخص کسی چیز کے بطون میں جگہ پالیتا ہے تاکہ وہ اپنے آپ کی مطابقت اُس چیز کے بے نظیر عنصر سے، جو ناقابل اظہار ہے، کر سکے۔“

دوسری جگہ وجدان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

”ایک قسم کی عقلیاتی ہمدردی جس کی مدد سے ایک شخص کسی شے کی کنہ تک پہنچ جاتا ہے اور اس کی انفرادی خصوصیت کو پالتیا ہے جو ناقابل بیان ہوتی ہے۔“

ان اقتباسات سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ حیوانات کی جبلت اور وجدان میں کوئی فرق ہے تو یہی ہے کہ وجدان میں خود آگاہی کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے جس سے وہ اشیاء کے بطون کا ادراک کر لیتا ہے۔ یہ خود آگاہی ظاہر ہے کہ جبلت پر عقل کے عمل کرنے ہی سے پیدا ہو سکتی ہے اور ہر ذی شعور اور ذی عقل اس سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ چونکہ حیوانات عقل سے محروم ہیں اس لئے ان کی جبلت اصلی اور قدرتی شکل و صورت میں موجود ہوتی ہے۔ انسان میں البتہ عقل و فکر کی کارفرمائی جبلت کو وجدان میں تبدیل کرتی رہتی ہے۔ اس صورت میں جس انسان میں عقل و خرد کا عمل جبلت پر جتنا محکم اور مسلسل ہوگا اتنا ہی زیادہ وجدان کا وہ مالک ہوگا۔ گویا وجدان وہ جبلت ہے جسے عقل و خرد نے شستہ و رفتہ کر دیا ہو۔ لیکن برگساں اس پر اکتفا نہیں کرتا۔ وہ کہتا ہے کہ وجدان عقل انسانی کی تکمیل کرتا ہے اور اشیاء کے اندر ایسے عناصر کا ادراک کر لیتا ہے جو ناقابل اظہار ہوتے ہیں اور عقل کی گرفت میں نہیں آ سکتے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اس کے فلسفے میں باطنیت اور تصوف کا عنصر داخل ہوتا ہے۔ فریک حتمی تاریخ فلسفہ میں لکھتے ہیں:

”خرد دشمن تحریک کا سب سے دل چسپ اور ہر دل عزیز مفکر برگساں

ہے۔ رومانوں، نتائجیت پسندوں اور صوفیوں کی طرح اس کا عقیدہ ہے کہ سائنس اور منطق ادراک حقیقت سے قاصر ہیں۔ زندگی اور حرکت و تغیر کے مقابلے میں عقلی استدلال بے کار ہے۔ سائنس صرف میکاکی، بے حس اور جامد اعمال و اشیاء کا جائزہ لے سکتی ہے۔ عقل جوش حیات کے ہاتھ میں محض

ایک آلے کی حیثیت رکھتی ہے۔ وجدان زندگی ہے، حقیقت زندگی،
وجدان خود آگاہ شائستہ اور روحانیت آمیز جبلت ہے۔“

برگساں کے بقول عقل ہی جبلت میں خود آگاہی کی صلاحیت پیدا کرتی ہے۔ اس صورت میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ وجدان ایسی باتوں کا ادراک کیسے کر سکتا ہے جو عقل کی گرفت سے ماوراء ہوں۔ صوفیہ وجودیہ کی طرح برگساں بھی اس بات کا مدعی ہے کہ اس کے پاس کوئی ایسی پراسرار چیز بھی ہے جو فلاسفہ اور سائنسدانوں کے پاس نہیں ہے۔ ڈاکٹر عشرت حسین لکھتے ہیں:

”برگساں کا فلسفہ دراصل قدیم تصوف ہی کی نئی ترجمانی ہے۔ اس نے صرف یہ کیا ہے کہ وجدان کو حیوانات کی جبلتوں سے وابستہ کر دیا ہے جس سے اس کے نظریات پر سائنٹفک ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ عقل و شعور کے مشاہدے کو وہ مکانی قرار دیتا ہے اور وجدانی مشاہدے کو محروم محض سے مخصوص کر دیتا ہے۔“ (ما بعد الطبیعیات، اقبال)

لارڈ برٹنڈرسل فلسفہ برگساں پر تنقیدی تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”برگساں کے فلسفے کا غالب حصہ محض روایتی تصوف پر مشتمل ہے جسے مقابلہ نئی زبان میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ خیال کہ عقلی نقطہ نظر سے اشیاء ایک دوسری سے مختلف دکھائی دیتی ہیں، پارمیٹائیس سے لے کر بریڈلے تک مشرق و مغرب کے ہر صوفی کے نظریے میں دکھائی دیتا ہے۔ برگساں نے دو طریقوں سے اس خیال میں قدرت پیدا کی ہے اولاً وہ وجدان کو حیوانات کی جبلت سے متعلق کر دیتا ہے۔ یہ خیال اس کے نظریات کو سائنٹفک رنگ دیتا ہے ثانیاً وہ ”مکان“ اشیاء کے اس باہمی تباہی کو قرار دیتا ہے جو عقل کو بظاہر دکھائی دیتا ہے اور ”زمان“ کو اشیاء کا ربط باہم کہتا ہے جو وجدان پر منکشف ہوتا ہے۔ اس کے افکار کی ہر دل عزیزی کا باعث اس کا نظریہ جو شش حیات ہے۔ اس کی سب سے بڑی جدت یہ ہے کہ اس نے تصوف پر ارتقاء اور حقیقت زمان کا پیوند لگا دیا ہے۔“

اقبال بھی ایک صوفی ہیں جو متصوفانہ افکار کی تشریح برگساں کے رنگ میں کر کے

انہیں نئی شکل و صورت دینا چاہتے ہیں۔ تفکیک جدید الہیات اسلامیہ کے پہلے خلبے میں عقل و وجدان کے تعلق باہم پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ہمارے دوسرے احساسات کی طرح صوفیانہ احساس میں بھی عقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور میں سمجھتا ہوں یہی مشمول عقل ہے جس سے بلا آخراں میں فکر کا رنگ پیدا ہوتا ہے۔ دراصل احساس کا اقتضا بھی یہ ہے کہ اس کا اظہار فکر کے پیرائے میں کیا جائے۔“

ان الفاظ میں وہ برگساں کی عقلیاتی ہمدردی کا تصور نئے پیرائے میں پیش کر رہے ہیں۔ برگساں کہتا ہے کہ وجدان بذات خود ادراک و ابلاغ سے عاری ہے۔ ضروری ہے کہ پہلے وہ عقل کو اپنے اندر جذب کر لے تاکہ اس کی کیفیات ضبط تحریر میں لائی جاسکیں۔ اقبال کہتے ہیں:

”پھر بہ اعتبار نوعیت صوفیانہ مشاہدات چونکہ براہ راست ہی تجربے میں آتے ہیں۔ لہذا ان مشاہدات کو دوسروں تک جوں کا توں پہنچانا ناممکن ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ لہذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی تقاضا ہی کی شکل دے سکتا ہے۔ یہ نہیں کہ اس کا مشمول من و عن دوسروں تک منتقل کر سکے۔“

یہاں برگساں کا خیال ہی دہرایا ہے البتہ صوفی اور پیغمبر کی وجدانی کیفیات کا ایک ہی محل بحث میں ذکر کر گئے ہیں اور ان کی واردات میں کسی قسم کا فرق روا نہیں رکھا۔ حالانکہ پیغمبر اور صوفی کے احوال و مقامات میں بنیادی فرق ہے۔ صوفی کے متعلق بے شک یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ باطنی کیفیات کو من و عن دوسروں تک منتقل نہیں کر سکتا لیکن پیغمبر کے متعلق یہ بات کہنا اسے اپنے منصب و مقام سے گرا دینے کے مترادف ہے۔ اہل مذہب کے خیال میں پیغمبر ملہم ہوتا ہے اور اس کا فرق اؤلیس یہ ہوتا ہے کہ وہ وحی یزدانی کو بلا کم و کاست اور من و عن مخاطب تک پہنچا دے۔ اس ابلاغ میں قصور یا نقص واقع ہوگا تو وہ اپنے فرض کو کما حقہ ادا نہیں کر سکے گا۔ پھر فرماتے ہیں:

”جب صوفی کسی ذات سرمدی سے اتحاد و اتصال کی بدولت یہ محسوس کرتا ہے کہ زمان مسلسل کی کوئی حقیقت نہیں تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے

کہ زمانہ متسلسل سے اس کا تعلق کچھ منقطع ہو جاتا ہے اس لئے کہ اپنی
 یکسانی کے باوجود صوفیانہ مشاہدات اور ہمارے روزمرہ کے محسوسات و
 مدركات میں کوئی نہ کوئی رشتہ ضرور کام کر رہا ہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ
 صوفیانہ احوال تا دیر قائم نہیں رہتے۔“

یہاں اقبال بھی برگساں کے تفعیل میں بقول برٹنر رسل تصوف پر حقیقتِ زماں کا
 پیوند لگا رہے ہیں۔ علاوہ ازیں اقبال کا عشق برگساں کی جوششِ حیات کی صدائے
 بازگشت ہے۔ یعنی ایسی تخلیقی قوتِ حیات جس نے نظامِ حیات کو قائم و برقرار رکھا ہوا ہے۔ اس
 معاملے میں وہ صوفیہ وجودیہ کے افکار سے انحراف کرتے ہیں۔ کیونکہ صوفیہ کا عشق نام ہے
 محبوب ازلی سے اتحاد و صل کی سخت کوشش کا۔

نظریاتی لحاظ سے برگساں اور اقبال عقلی استدلال اور وجد و حال کے درمیان کوئی
 حد فاصل قائم نہیں کرتے۔ اقبال نے فکر و احساس یا عقل و وجدان کے درمیان نامیاتی رشتے کا
 ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ محض بہ متعنائے بحث و حجت ہے۔ فی الحقیقت دونوں عقل پر وجدان کی
 سیادت کے قائل ہیں۔ برگساں کے ہاں فلسفے کا مقصد واحد یہ ہے کہ عقل کو وجدان میں سمو دیا
 جائے۔ اقبال نے بھی اپنے اشعار میں جا بجا یہ خیال پیش کیا ہے اور برگساں کی طرح بڑے
 جوش و خروش سے عقل و خرد کی تنقیص کی ہے۔

خرد از راعن عمل فردماند	زماں خویش دادم در کعب دل
خرد بیگانہ ذوق یقین است	قمار علم و حکمت بدشمن است
عقل کو تنقید سے فرصت نہیں	عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ
حیات کیا ہے خیال و نظر کی مجذوبی	خودی کی موت ہے اندیشہ ہائے گونا گوں
دائم آنکہ نیک بخت و محرم است	زیر کی زاپلیس و عشق از آدم است
ہزار بار کھوتہ متاع بے صبری	زدانے کہ دل اور انہی کند تصدیق
یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیتی ہے شکار	شریکِ شورش پہناں نہیں تو کچھ بھی نہیں

۱۔ فرائڈ کا Eros برنارڈ شاکی Life-Force پر سیدل جن کی Horme اور برگساں کی Eian Vital کے مفروضات ایک ہی مفہوم پر مستعمل ہیں۔

راقم کے خیال میں عقل کو شورشِ پنہاں میں شریک کرنے کی دعوت دینا یا جبلت و وجدان پر اعمال کی بنیاد رکھنا اور زندگی کو خیال و نظر کی مجذوبی قرار دینا حد درجہ خطرناک ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ شورشِ پنہاں پر عقل کا محکم تعزف قائم کیا جائے اور اعمال کی بنیاد عقل و خرد پر رکھی جائے۔ عقل و خرد پر جبلت و وجدان کی سیادت کو مندرجہ ذیل شواہد اور حقائق کی بنا پر قبول نہیں کیا جاسکتا۔

1۔ علمائے ارتقاء و حیاتیات ہمیں بتاتے ہیں کہ سب سے پہلے ماڈے سے حیات کا ارتقاء ہوا۔ پھر حیات سے جبلت کا پھر سے ذہن کا اور پھر ذہن میں عقل و فکر کی صلاحیت پیدا ہوئی۔ برگساں کہتا ہے کہ جب جبلت عقل کے ذیل ہونے سے خود آگاہ ہوتی ہے تو وجدانی کوائف ظہور پزیر ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں جبلت اور عقل سے علیحدہ وجدان کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا اور وجدانی کیفیات کو عقل و خرد ہی کی تخلیقِ حلیم کرنا پڑے گا۔ نظر برائیں یہ دعویٰ کرنا کہ وجدان عقل کی تکمیل کرتا ہے ناقابلِ فہم ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عقلی تحقیق اسی نسبت سے معروضی ہوگی جس نسبت سے وہ جبلت و وجدان کے عناصر سے پاک ہوگی۔ اس کے برعکس وجدانی کیفیات بروئے کار آنے کے لئے ہر مرحلے پر عقل کی محتاج ہیں۔

2۔ وجدانی کیفیات کا انحصار کسی شخص کے مخصوص رنگ مزاج Mood پر ہوتا ہے۔ بذاتِ خود طبیعت کی افتاد، موسم کی تبدیلی اور ماحول کے گونا گوں اثرات کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، اس لئے اس کے اخذ کئے ہوئے نتائج پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ آلدوس بکسلے 1 اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”بہار کے ایک روشن دن کو جب میرا احساسِ شگفتہ ہو، جب میں محبت کی خوشی سے ہلکتا ہوں، اور حالات مساعد ہوں، ہو سکتا ہے کہ مجھے اس بات کا وجدان ہو جائے کہ دنیا میں نیکی ایک بنیادی عنصر کا درجہ رکھتی ہے۔ لیکن جاڑے میں جب مجھے یہ احساس ہو کہ تقدیر نے ناحق مجھے جو رستم کا نشانہ بنا رکھا ہے۔ میری آرزوئیں تشنہِ بحیل ہوں، میری محبوبہ مجھے دھتا بتا چکی ہو۔ اس وقت بالواسطہ مجھے یہ وجدان ہوگا کہ کائنات اخلاقی لحاظ سے مجھ سے قطعی طور پر بے پروا و بے تعلق ہے۔ ایک رنگ مزاج کی ترجمانی کو دوسرے رنگ

مزاج کی ترجمانی سے جو اتنی ہی منطقی ہو سکتی ہے کیوں زیادہ معروضی سمجھا جائے۔ جواب یہ ہوگا کہ ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ بس ہمیں وجدان ہوا ہے۔ ہر شخص وہی ترجمانی انتخاب کرے گا جو اس کی وقتی یا گریزاں رنگ مزاج کے موافق ہوگی۔“

وجدان کے برعکس عقل کے اخذ کردہ نتائج رنگ مزاج کی تلون کیشی کے محتاج نہیں ہوا کرتے۔

3۔ وجدانی کیفیات متضاد و متناقض بھی ہو سکتی ہیں مثلاً شیخ اکبر ابن عربی نے وحدت وجود کا نظریہ اپنے ذاتی کشف و حال کی بنا پر مرتب کیا تھا۔ شیخ کی طرح دوسرے وجودی صوفیا مولانا روم، عطار ابن الفارض وغیرہ ذاتی واردات و مکاشفات کے باعث وحدت وجود پر اعتقاد رکھتے تھے۔ فلاطینوس کا دعویٰ تھا کہ اسے بارہا ذات محض کے ساتھ اتصال و اتحاد کا تجربہ ہوا ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ مجھے اپنی زندگی میں کئی دفعہ مرور محض کا بلا واسطہ مشاہدہ نصیب ہوا ہے۔ ویدانتی بھی جیو آتما اور پر م آتما کے اتحاد کا دعویٰ ذاتی تجربے کی بنا پر کرتے ہیں۔ دوسری طرف ہمہ ازوست یا وحدت شہود کے شارح شیخ احمد سرہندی کا دعویٰ ہے کہ انھیں ذاتی کشف و شہود کے باعث اس بات کا انشراح ہوا تھا کہ وحدت الوجود یا ہمہ اوست و ہم باطل ہے اور ہمہ ازوست سچا نظریہ ہے۔ لطف یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی اس بات کے مدعی ہیں کہ ان کا وجدان وحدت وجود اور وحدت شہود دونوں کی تصدیق کرتا ہے۔ چنانچہ انھوں نے متضاد نظریات میں مفاہمت کی کوشش بھی کی ہے۔ ان حقائق کے پیش نظر اقبال کو اس بات کا حق نہیں پہنچتا کہ وہ ابن عربی کے مشاہدات کو تو الحاد و زندقہ قرار دیں اور شیخ احمد سرہندی کے ہمہ ازوست کو اسلامی روح کی توحید سمجھنے لگیں۔ اپنے نقطہ نظر کی رُو سے تو انھیں ویدانتیوں کے نردان کو بھی صحیح تسلیم کرنا پڑے گا۔

4۔ برگساں اور اقبال کے علاوہ اکثر صوفیہ اور ویدانتی یہ کہتے ہیں وجدانی کیفیات ناقابل اظہار ہوتی ہیں۔ مولانا روم نے کس حسرت سے کہا ہے:

کاش کہ ہستی زبانی داشتے تازہ مستان پردہ ہاہر داشتے
اے خدا ہا تو جاں را آں مقام کاندراں بے حرف می روید کلام
برگساں کے خیال میں وجدان بذات خود اور اک و ابلاغ سے عاری ہے البتہ جب

وہ عقل کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے تو اس کی کیفیات کو ضیق تحریر میں لایا جاسکتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ”صوفیانہ احساس میں بھی تعقل کا عنصر شامل رہتا ہے۔“ برگساں نے اس عنصر کو ”عقلیاتی ہمدردی“ کا نام دیا ہے۔ بات یہ ہے کہ وجدانی کیفیات منفرد اور شخصی ہوتی ہیں۔ اس لئے ان میں عمومیت کا رنگ پیدا نہیں ہو سکتا جو انھیں بیک وقت قابل فہم بھی بنا دے اور قابل اظہار و ابلاغ بھی۔ چنانچہ اظہار و ابلاغ کے لئے وجدان عقل کا محتاج ہے۔ جس طرح موضوع ہیئت سے بے نیاز نہیں رہ سکتا اسی طرح وجدان کے لئے عقل سے بے تعلق و بے پروا رہنا ناممکن ہے۔ عقل ہی باطنی احوال اور وجدانی کیفیات کو لب گویا عطا کرتی ہے۔

5۔ برگساں اور اقبال کہتے ہیں کہ جہلت اور وجدان ادراک حقیقت کے قابل ہیں جبکہ عقل اس کے ادراک سے معذور ہے۔ اگر وہ عقلی استدلال و فکر سے اس نتیجے پر پہنچے ہیں تو خود ان کے نظریے کے مطابق یہ نتیجہ غلط ہے۔ اگر وجدانی کشف و شہود سے انھوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے تو خود ان کے قول کے مطابق وجدانی کیفیات ناقابل اظہار ہوتی ہیں اور عقل کا شمول ہی انھیں قابل اظہار بناتا ہے۔ مقام غور ہے کہ عقل کا شمول اس نتیجے کی صحت و صداقت کا ضامن کیسے ہو سکتا ہے جب کہ عقل بقول ان کے ادراک حقیقت سے قاصر ہے۔ سی ای ایم جوڈ نے صحیح کہا ہے کہ عقل کے دشمن بھی اس کی نارسائی اور غلط اندیشی کو ثابت کرنے کے لئے عقلی استدلال ہی سے کام لیتے ہیں اور نتیجتاً خود اپنے نتائج کو غلط ثابت کر دکھاتے ہیں۔

6۔ جن دلائل سے عقل کو حقائق اشیاء کے ادراک کے ناقابل قرار دیا جاتا ہے وہی کشف وجدان کے خلاف استعمال کئے جاسکتے ہیں۔ عقل کے اخذ کردہ نتائج پر اتفاق رائے کا امکان ہو سکتا ہے لیکن وجدانی کیفیات اکثر متضاد ہوتی ہیں۔ میروولی الدین فرماتے ہیں:

”قدیم زمانے میں اشراقیہ اور جدید زمانے میں سریہ Mystics اور

برگساں جیسے فلاسفہ نے غیب کے علم کے لئے حواس و عقل کو تو قطعاً ناقابل علم قرار دیا لیکن ”کشف“ یا ”وجدان“ یا سری ذرائع علم کے نام سے جس علم کی پناہ پکڑی وہ محض ڈوبتے کو تھکے کا سہارا ہے، جو ڈوبنے سے بہر حال نہیں بچا سکتا۔ کیونکہ لادریہ جی اور ارتیاہیہ جی نے جن دلائل سے انسانی عقل کو حقائق

اشیاء یا غیب کے علم کے ناقابل قرار دیا ہے وہی دلائل کشف و وجدان کے خلاف استعمال کیے جاسکتے ہیں اور بتلایا جاسکتا ہے کہ عقل کی طرح کشف و وجدان بھی انسانی علم کی کوئی قوت ہے اور عقلی استدلال کی طرح اضافی اور اعتباری ہے اور اس کو ناقابل خطا اور یقینی اسی طرح قرار نہیں دیا جاسکتا جس طرح کہ انسانی عقل و استدلال کو نہیں دیا جاسکتا۔“

7- برگساں کا خیال ہے اور اقبال بھی اس سے اتفاق رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ وجدانی کیفیات کو چند لمحات سے زیادہ طول نہیں دیا جاسکتا۔ ظاہر ہے کہ نامکمل اور گریزاں ہونے کے باعث باطنی کشف و شہود پر کسی نظریے کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی نہ اُسے خارج سے متعلق کیا جاسکتا ہے یہی وجہ ہے کہ وہ بقول برگساں ادھر ادھر بھٹکنے سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ ”اس لئے مجبوراً“ برگساں کو بھی اپنے نظریے کی شرح و تدوین کے لئے عقلی استدلال سے کام لینا پڑا جس کی بنیادیں زیادہ محکم اور پائیدار ہیں۔ عقلی استدلال اور سائنٹفک تحقیق کو، چند لمحات تو ایک طرف رہے کئی مہینوں اور سالوں تک طول دیا جاسکتا ہے اور اس بات کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا کہ وہ گریزاں ثابت ہوں گے۔ بعض اوقات ایک عقدے کو حل کرنے کے لئے اہل علم کئی لکھوں تک روغنِ نیم شمع جلاتے ہیں اور بالا آخر اسے حل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ علمی امکانات پر دنیا بھر کے سائنس دانوں کا اتفاق ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے نتائج کا ہر وقت تحقیقی جائزہ لیا جاسکتا ہے۔ یہ بات ہم صوفی کی وجدانی کیفیات کے متعلق نہیں کہہ سکتے۔

8- علم کا مواد (Data) حیات (Seusatins) ہی بہم پہنچاتی ہیں۔ اس لئے حیات کے فراہم کئے ہوئے مواد پر وجدان کی بہ نسبت عقل زیادہ کامیابی سے عمل کر سکتی ہے۔ فلاسفہ اسلام میں البیرونی کا فلسفہ یہ تھا کہ صرف حسی ادراکات سے جن میں عقلِ مطلق ترتیب و تنظیم پیدا کرتی ہے، علم حاصل ہو سکتا ہے۔ لارڈ برٹنڈرسل جو حیات 1 کے مسئلہ پر اجتہادی نظر رکھتے ہیں فرماتے ہیں:

”برگساں کہتا ہے کہ عقل ماضی کے تجربات کی بنا پر اشیاء کی مشترک خصوصیات کا جائزہ لے سکتی ہے جب کہ وجدان میں ہر تازہ لمحے میں قدرت

اور مجبوری کا ادراک کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہر لمحے میں عدت اور تازگی پائی جاتی ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ عقل اس کے فہم سے قاصر ہے۔ صرف بالواسطہ واقفیت ہی سے اس عدت یا تازگی کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس نوع کی بالواسطہ واقفیت مکمل طور پر حس (Sensation) بہم پہنچاتی ہے اور جہاں تک میرا خیال ہے اس کے ادراک کے لئے وجدان جیسی کسی خصوصی کیفیت کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ عقل و وجدان نہیں بلکہ حس نیا (Data) ”مواد“ فراہم کرتی ہے۔ لیکن جب کبھی یہ مواد نمایاں طور پر نیا ہوتا ہے تو وجدان کی بہ نسبت عقل بدرجہا زیادہ اس قابل ہوتی ہے کہ اس کا جائزہ لے سکے۔ درحقیقت وجدان جہلت کا ہی ایک ترقی یافتہ پہلو ہے اور جہلت کی طرح ان معتاد حالتوں میں بروئے کار آسکتا ہے جنہوں نے حیوانات کی عادات کو سانچے میں ڈھالا ہے۔“

غرضکہ وجدان علم کا مصدر و ماخذ نہیں بن سکتا کیونکہ (1) وہ اپنی کیفیات کی تعریف کرنے سے قاصر ہے۔ (2) وہ اپنی کیفیات کے اظہار و بیان سے عاجز ہے کہ الفاظ و تراکیب عقل و شعوری کی تخلیق ہیں۔ (3) وہ عقل کی مدد کے بغیر اپنی کیفیات میں صحیح و غلط کی تمیز نہیں کر سکتا۔

9۔ اقبال نے تشکیل جدید الہیات اسلامیہ میں عقل و وجدان کے تقابل پر بحث کرتے ہوئے صوفیہ کے کشف و شہود سے استدلال کیا ہے لیکن فنکاروں کو نظر انداز کر دیا ہے۔ حالانکہ ان کی وجدانی کیفیات صوفیہ کی واردات کی بہ نسبت کہیں زیادہ قابل اعتماد سمجھی جاسکتی ہیں۔ صوفی کی واردات قلب میں فکر و احساس کا ربط و تعلق گریز یا ہوتا ہے اسی لئے وہ ان کے اظہار و بیان پر قادر نہیں ہو سکتا۔ اُسے خود اپنی بے چارگی اور لب بستی کا احساس ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ایک فن کار کے ذہن میں فکر و احساس کا ربط تخلیقی ہوتا ہے۔ عام حالات میں دوسرے لوگوں کی طرح اس کے احساسات بھی منتشر اور بے ربط حالت میں موجود ہوتے ہیں۔ لیکن جب اس کی تخلیقی صلاحیت برسر کار آتی ہے تو اس کے فکر و احساس کے احتراز سے تصوراتی پیکر (Images) جنم لیتے ہیں جن کی مرئی و محسوس تعبیر فن عالیہ کے شاہکاروں کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اس تخلیقی ملکہ کے فقدان کے باعث ایک صوفی حالت وارفتگی میں کھو

کر رہا جاتا ہے۔ اقبال خود ایک عظیم شاعر تھے لیکن انھوں نے اپنی شاعری کو مشکلانہ ترجمانی کا ایک وسیلہ بنا لیا۔ یہی حالت افلاطون کی تھی جس کے مکالمات ادبیاتِ عالم میں شمار ہوتے ہیں لیکن جو شعراء کو اپنے مثالی معاشرے سے خارج البلد کر دینا چاہتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فنونِ لطیفہ کے شاہکاروں ہی میں فکر و احساس کا صحیح و صالح استخراج عمل میں آ سکتا ہے اور فکر و تعمق کا عنصر ہی انھیں دوامی اہمیت بخشتا ہے۔

10- جب تک جبلت و وجدان پر عقل و خرد کی کارفرمائی کو تسلیم نہ کیا جائے انسان کی تہذیبِ نفس اور عمرانی ترقی کا تصور ہی ذہن میں نہیں آ سکتا۔ مہذب انسان وہی ہوتا ہے جس کے جذبات و احساسات عقل کی پاسبانی میں ہوں اور ترقی یافتہ اور متمدن معاشرہ اسے کہا جاتا ہے جس کے افراد کی جبلتیں بے راہ و رونہ ہونے پائیں۔

ریزے میورن کہتے ہیں:

”جدید نفسیات نے ہمیں بتایا ہے کہ انسان کے اعمال و خیالات پر جذبے اور جبلتوں کا تصرف عقل و خرد کی بہ نسبت زیادہ محکم ہے۔ ان جذبات و جبلتوں کے تصرف کو تسلیم کرنے میں کوئی قباحت نہیں لیکن ان کی اطاعت کرنا یقیناً ہمارے حق میں اچھا نہ ہوگا جذبات اور جبلتوں میں حیوانات اور ہم برابر کے شریک ہیں۔ انھیں ضبط میں لانے کی صلاحیت ہی ہمیں انسان کہلانے کی مستحق بناتی ہے اور جذبات و جبلتوں پر بندرج قابو پانا ہی انسانی ترقی کی روح رواں رہا ہے۔“

حیوانات جبلتوں کے ہاتھوں میں بے بس اور بے دست و پا ہیں کیونکہ ان کا ذہن فکر و تعقل سے عاری ہے۔ انسان میں عقل و خرد نے جبلتوں کا بے پناہ تصرف توڑا اور تمدنی ترقی کے لئے راستہ ہموار کیا۔ مقامِ غور ہے کہ روسو اور اقبال کی طرح تمام خرد دشمن صحرایت اور بدویت کی تعلیم دیتے ہیں۔ روسو تمدنی ترقی کا دشمن تھا۔ اقبال بھی بدویت کے مبلغ ہیں۔۔

فطرت کے مقصد کی کرتا ہے نگہبانی یا بندۂ صحرائی یا مرد کہستانی
دنیا میں محاسب ہے تہذیبِ فسوں گر کا ہے اس کی فقیری میں سرمایہ سلطانی

خرد و دشمنی اور تہذیب دشمنی لازم و ملزوم ہیں۔ لارڈ برٹھرسٹل لکھتے ہیں:

”تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ ساتھ وجدان میں ضعف آرہا ہے۔
 وجدان بالئوں کی بہ نسبت بچوں میں اور اعلیٰ علم کی بہ نسبت جہلا میں زیادہ ہوتا
 ہے۔ جو لوگ وجدان کو بہ نظر اتھسان دیکھتے ہیں انھیں جنگلوں میں بھاگ جانا
 چاہیے اور وحش جیسی زندگی بسر کرنی چاہیے۔“

عمرانی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ انسان سوچ سمجھ کر چند واضح نصب العینوں کا
 تشخص کرے اور پھر ان کے حصول کے لئے مسلسل شعوری کوشش کرے۔ علاوہ ازیں انسانی
 ترقی نام ہے طبعی ماحول پر قابو پانے کا۔ انسان قدیم زمانوں سے عقل و خرد کی مدد سے ہی
 نامساعد طبعی ماحول کے خلاف کفکاش کر رہا ہے۔ اگر وہ جبلت یا وجدان کے تصرف میں رہتا تو
 آج غاروں اور کھوہوں میں زندگی گزار رہا ہوتا۔

11۔ محاسن اخلاق کا انحصار بھی اس بات پر ہے کہ انسان کے جذبات اور جبلتیں
 اس کی عقل و خرد کی متابعت میں رہیں۔ ارسطو کے نظریہ اخلاق کا بنیادی اصول یہ ہے کہ
 جذبات پر عقل کا تصرف ہو۔ جس شخص کے جذبات اس کی عقل پر حاوی ہو جائیں گے وہ مقام
 انسانیت سے گر جائے گا۔ معتزلہ کا مشہور نظریہ ہے کہ اشیاء کا حسن و قبح شرعی نہیں عقلی ہے
 کیونکہ انسان ذی شعور اور ذی عقل ہونے کے باعث ہی اخلاق کا مکلف ہوا ہے۔ وہ کہتے
 ہیں کہ عقل ہی نیک و بد میں تمیز کرتی ہے۔ اس لئے خیر و شر کا وجود عقلاً ہے۔ سر سید احمد خاں
 اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”خواہ یہ حلیم کرو کہ انسان مذہب یعنی خدا کی عبادت کے لئے پیدا ہوا
 ہے خواہ یہ کہو کہ انسان مذہب کے لئے بنایا گیا ہے۔ دونوں حالتوں میں
 ضرور ہے کہ انسان میں بہ نسبت حیوانات کے کوئی ایسی چیز ہے کہ وہ اس بار
 کے اٹھانے کا مکلف ہوا۔ اور انسان میں وہ شے کیا ہے؟ عقل ہے۔ اس لئے
 ضرور ہے کہ جو مذہب اس کو دیا جائے وہ عقل انسانی سے مانوق نہ ہو۔“

یہ روزمرہ کے مشاہدے کی بات ہے کہ جرائم پیشہ اور غلط کار لوگ وہی ہوتے ہیں
 جن کی جبلتوں پر عقل و خرد کی گرفت کمزور پڑ جاتی ہے۔ بااخلاق انسان نفسیاتی طور پر بھی صحیح
 الدماغ ہوتا ہے کیونکہ صحیح الدماغی اور نفسیاتی اعتدال کا مفہوم ہی یہ ہے کہ انسان کی جبلتوں پر

اس کی عقل و خرد کا تصرف مضبوط اور محکم ہو۔

12۔ عقلی تحریکیں ہمیشہ اقوام عالم کے سیاسی عروج کے زمانوں میں چبھتی رہی ہیں۔ یونان قدیم، عہد مامون الرشید اور لوئی چہارم کے عہد میں عقلیت نے نشوونما پائی تھی۔ دوسری طرف خرد و دشمنی اور معاشرتی تنزل کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل و خرد کا تعلق بنیادی طور پر خارج و معروض سے ہے۔ اس کی مدد سے انسان خارجی ماحول پر قابو پانے کی کوشش کرتا ہے لیکن جب ذہنی و اخلاقی تنزل کے باعث وہ خارجی ماحول پر تصرف قائم کرنے میں ناکام رہتا ہے تو داخلی اور باطنی دنیا میں پناہ لیتا ہے۔ یہ دنیا وی ہے جس میں صوفیہ کے عقیدے کے مطابق کشف و وجدان کی کارفرمائی ہے۔ جو اقوام و ملل سیاسی اور معاشرتی تنزل کا شکار ہو جاتی ہیں ان کے فکر و نظر، شعر و ادب، ان کی اخلاقی قدروں اور عمرانی نصب العینوں میں فرار کی یہ کیفیت نمایاں ہو جاتی ہے۔ ہندوستان میں شکر اچار یہ کے نظریہ ویدانت کو ملک گیر مقبولیت اس وقت میسر آئی جب ہندوؤں کی سیاسی قوت کا شیرازہ بکھر چکا تھا۔ بلینی دور کے تنزل پذیر یونان و روم میں کلیت اور لذت پرستی کا دور دورہ ہوا۔ تاتار کے خروج اور دولت عباسیہ کی تباہی کے ساتھ اسلامی دنیا میں رہبانیت تجرد گزینی اور تصوف و عرفان نے نشوونما پائی۔ شہنشاہ اکبر اعظم کے عہد میں عقلیت کو فروغ ہوا تھا۔ یہ مغلوں کی سیاسی عظمت و سطوت کا زمانہ تھا۔ چنانچہ فیضی کے اشعار اور ابوالفضل کی انشا میں ایک خاص طنطنے کا احساس ہوتا ہے جو دور زوال کے شعراء ناصر علی، سرہندی اور بیدل کے کلام میں دکھائی نہیں دیتا۔

ان دلائل سے یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ عقل تمام توانائے نفسی کی رئیس ہے۔ عقل ہی انسان کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے۔ اسی کے طفیل بنی نوع انسان حیوانات کی صف سے جدا ہونے میں کامیاب ہوئے تھے اور اسی کے نشوونما نے تہذیب و تمدن کی بنیادیں استوار کی تھیں۔ فرد کی تہذیب نفس کا سوال ہو یا اقوام عالم کے تمدن کا، دونوں کا انحصار اس بات پر ہے کہ بنی نوع انسان اپنے مقدر کی باگ ڈور عقل و خرد کے سپرد کریں کیونکہ جبلت و وجدان سے بھی عقل کی رہنمائی ہی میں تعمیری کام لیا جاسکتا ہے۔

اقبال کے رومانی افکار

پہلی صدی قبل از مسیح میں جولیس سیرز کی فتوحات کے باعث کمال (موجودہ فرانس) پر اہل روم کا سیاسی تسلط محکم ہو گیا۔ یہاں کے رومی حکام کی زبان لاطینی تھی جس کے الفاظ و تراکیب مقامی بولیوں میں نفوذ کر گئے اور ایک نئی زبان ظہور میں آئی جس کو رومانو لنگوا کہنے لگے۔ اس عوامی زبان میں جو قصے لکھے جاتے تھے انھیں رومان کہا جاتا تھا۔ یہ قصے محرو و نیرنگ، واردات عشق و محبت اور شجاعت و بسالت کے کارناموں پر مشتمل ہوتے تھے۔ اس لئے یہ عناصر رومان کے اجزائے ترکیبی قرار پائے۔ ان رومانوں میں ازمنہ وسطی کے فوق الطبع قصص، پراسرار مہمات، عشق نامکام اور مسلک نسائیت¹ کی وہ تمام خصوصیات پیدا ہو گئیں جن کا حسین استخراج ڈیٹیل کی طرح بیہ خداوندی میں دکھائی دیتا ہے۔ ان میں انگلستان کے شاہ آر تھر اور فرانس کے سورمارولان کے رومانی خاص طور پر مشہور ہوئے۔ انیسویں صدی بعد از مسیح کے یورپ میں اسی رومانیت کا احیاء عمل میں آیا تھا جیسا کہ جرمن شاعر ہائنے نے کہا ہے:

”ازمنہ وسطی کا نئے سرے سے بیدار ہو جانا..... یہ ہے رومانیت“

فرائیسی زبان میں رومانی تحریک کو رومانٹک کہتے ہیں اور رومانی احساس کو رومانک کہا جاتا ہے۔ ہم رومانی تحریک کے مختصر ذکر کے ساتھ رومانی احساس کے تجزیے کی

کوشش بھی کریں گے۔

مورخین فلسفہ اور ناقدین ادب متفقہ طور پر روس کو رومانیت کا نقیب اڈل قرار دیتے ہیں۔ روسو فرانسیسی نثر ادب نہیں تھا لیکن اس کی عمر کا معتد بہ حصہ فرانس ہی میں گزرا۔ وہ فرانسیسی قاموسیوں والیئر، کندورسے، غسکو، دیدرو وغیرہ کا معاصر تھا۔ ان دانشوروں کا شمار تحریک خرد¹ افروزی کے علمبرداروں میں ہوتا ہے۔ انھیں انسانی عقل و خرد پر مکمل اعتماد تھا اور اس کی مدد سے وہ معاشرے کے تمام عقود کو حل کرنا چاہتے تھے۔ انھوں نے ادہام و خرافات کے خلاف زبردست مہم جاری کی۔ وہ ایک طرف جاہل اور مطلق العنان سلاطین کے مخالف تھے اور دوسری طرف مقتدایان مذہب کی دکان آرائی اور زہد فروشی کے دشمن تھے۔ اپنے افکار کی اشاعت کے لئے انھوں نے ایک ضخیم قاموس العلوم مرتب کی۔ وہ سائنٹفک اور عقلیاتی بنیادوں پر سیاسی اور معاشرتی نظام کو از سر نو تعمیر کرنے کے متمنی تھے۔ روسوان کی عقلیت کا سخت مخالف تھا۔ اس نے کہا کہ عقلی استدلال اور فلسفیانہ فکر غیر فطری فعل ہے کیونکہ وہ انسان کو فطرت سے دور لے جاتا ہے۔ نئی نوع انسان کی فلاح و بہبود کا انھما فطری زندگی گزارنے پر ہے۔ روسو کے خیال میں انسان شر کا شکار ہو گیا تھا کیونکہ اس کا رابطہ فطرت کے ساتھ برقرار نہیں رہا تھا اور وہ تہذیب و تمدن کی پر تصنع زندگی کا دلدادہ ہو گیا تھا۔ اسے چاہیے تھا کہ وہ تہذیب و تمدن کی عمارت کو منہدم کر دے اور نئے سرے سے فطری بنیادوں پر اپنے معاشرے کی تعمیر کرے۔ انہی خیالات کی بنا پر روسو کو صحرائیت اور بدویت کا مبلغ سمجھا جاتا ہے۔

انیسویں صدی کے جرمن فلاسفہ اور ادباء روسو سے بحد متاثر ہوتے تھے۔ کانٹ روسو کا بڑا مداح تھا۔ چنانچہ بعض ناقدین اسے رومانی فلسفی کہتے ہیں۔ گوئے، ہلر، ہلیگل برادران، نووالس، برٹانوف، اوہلینڈ، ٹیک ہرڈ، کل مان اور ولنگ نے جرمنی میں رومانیت کی ترویج و اشاعت کی۔ گوئے کی تالیف ”آلام و قمر“ رقیق جذباتیت اور تخیل آرائی کے باعث رومانیت کا صحیفہ اڈل سمجھی جاتی ہے۔ یہ کتاب اس قدر مقبول ہوئی کہ جرمن میں دو قمرت کے نام سے ایک مستقل مسلک کی بنیاد رکھی گئی۔ کئی نوجوانوں نے جو اس مسلک سے وابستہ تھے جذباتیت کی رو میں بہہ کر خودکشی کر لی۔ اسی طرح کئی نوجوان ہلر کی ”رہزن“ پڑھ کر بٹ مار

1. Enlightenment اٹھارہویں صدی کی مشہور عقلی تحریک جس کا آغاز ہالینڈ اور فرانس میں ہوا۔

بن بیٹھے۔ انگریز شاعر ہارن بھی آلام و رقت سے متاثر ہوا۔ شیلے گاڈون کے وسیلے سے روسو سے متاثر ہوا۔ کارلائل نے جرمنی اور انگلستان کے درمیان فکری مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ کولرج جرمن فلسفہ اور رومانیت کی دعوت دیتا رہا۔ ورڈز ورثہ نے روسو کی تقلید میں معرفت فطرت کا منصوبہ نظریہ مرتب کیا۔ فرانس میں وکٹر ہیوگو، دی وگنی، دی مسے، الگوٹز رڈوما اور تھیوفیل گایٹ رومانیت کے مشہور ترجمان سمجھے جاتے تھے۔

انیسویں صدی کے اواخر میں انگریزی زبان اور ادب کے وسیلے سے رومانیت نے ہندوستان میں رواج پایا۔ سرکاری مدارس میں جو انگریزی نصاب مقرر کیا گیا اس میں رومانی شعراء ورڈز ورثہ، شیلی، کولرج، ہارن اور کیٹس کی نظمیں اور والٹر سکاٹ کے ناول شامل تھے۔ اس لئے پڑھے لکھے طبقے کے ذہن و قلب پر رومانیت کا تسلط ہو گیا۔ عبدالحلیم شرر اور محمد علی طبیب نے والٹر سکاٹ اور الگوٹز رڈوما کی تقلید میں تاریخی رومان لکھنا شروع کئے۔ اقبال بھی اس رومانی تحریک سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ پروفیسر محمد شریف فرماتے ہیں:

”اقبال کے زمانہ تعلیم میں پنجاب یونیورسٹی اور دوسری یونیورسٹیوں کے نصاب ہائے تعلیم کی زینت بھی انگریزی رومانیت تھی جس کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ سارے ملک میں رومانیت کی ایک لہر دوڑ گئی۔ رومانیت کی فطری شاعری اور نوظلاطونی جمالیاتی نظریوں نے جو اردو اور فارسی شاعری میں رواجی حیثیت اختیار کر چکے تھے اقبال پر گہرا اثر ڈالا۔“

رومانیت کے ہندوستان میں رواج و قبول کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ رومانی عقل و خرد پر جذبہ آمیز تخیل کو فوقیت دیتے ہیں بلکہ تخیل اور وجدان ہی کو عقل و دانش کا گہوارہ خیال کرتے ہیں۔ یہ رومانی عقیدہ مشرق کے صوفیا اور ویدانتیوں کے نقطہ نظر کے عین مطابق ہے۔ پروفیسر راج اے آر گب کہتے ہیں:

”رومانیت ہندوستان میں نہایت مقبول ہوئی کیونکہ اس میں جذبہ وجدان کو عقل و شعور سے زیادہ اہم سمجھا جاتا تھا۔ یورپ میں اس کا زور 19 ویں صدی کے اواخر میں ٹوٹ گیا۔ لیکن اہل ہند پر ابھی تک اس کا گہرا تسلط باقی ہے۔ حقیقت پسندی کی تحریکیں مشرقی ممالک میں مقبول نہیں

ہو سکیں۔ کیونکہ رومانیت کے برعکس وہ مذہبیت کی روح کو مجروح کرتی تھیں۔ اقبال بھی رومانیت کے اس خرد دشمن عنصر سے زیادہ متاثر ہوئے جس کا پینا بر مغرب میں برگساں تھا۔ برگساں کی جذباتیت کی تہ میں یہی رومانیت کا فرما ہے۔

لارڈ برٹن رسل نے تاریخ فلسفہ مغرب میں رومانیت کے سیاسی، عمرانی، فلسفیانہ اور ادبی پہلوؤں پر سیر حاصل اور پر منتز بحث کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ رومانیت سیاسیات میں استبداد، عمران میں فردیت، فلسفے میں خرد دشمنی، ادبیات میں جذباتیت اور اخلاقی میں انانیت کی پرورش کرتی ہے۔ وہ جرمن مثالیت کے نمائندوں کا نٹ اور فلسفے کو رومانی فلسفی سمجھتے ہیں اور برگساں کی خرد دشمنی کو رومانیت ہی کی ایک فرع قرار دیتے ہیں۔ فرانس کا ایک نقاد لوئی ری رینر جے رومانیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے:

”رومانیت میں عقلیت کی بجائے جہالت، قانون کی بجائے نزاع، معاشرے کی بجائے نیچر، اخلاقی و فنی انضباط کی بجائے انفرادیت، جذباتی ہیجان اور تخیل کی بے راہ روی کو اختیار کیا گیا ہے۔“

نظر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ”خود مرکزیت ہی رومانیت کا اصل اصول ہے۔“ رومانی ادیب اور شاعر اکھبار نفس کے راستے میں کسی قسم کی مزاحمت کو برداشت نہیں کرتا۔ حتیٰ کہ ہیست کی بندشوں کو خیر باد کہنے میں بھی پاک محسوس نہیں کرتا۔ وہ تخیلات اور محسوسات کو اسلوب بیان کی پابندیوں سے نجات دلانے پر اصرار کرتا ہے۔ ایک رومانی سیاستدان لازماً مستبد ہوتا ہے۔ وہ عموماً اس زعم بے جا کا شکار ہو جاتا ہے کہ اُس کی ذات کے ساتھ قوم و ملک کی فلاح و بہبود وابستہ ہے۔ نفسیات کی زبان میں اسے (God Complex) کہتے ہیں۔ یعنی ایک متبذد کثیر یہ سمجھنے لگتا ہے کہ اگر زمام مملکت اس کے ہاتھ میں نہ ہوگی تو ملک تباہ و برباد ہو جائے گا۔ ایک رومانی فلسفی اپنے محدود ذہن کو تمام کائنات کا خالق قرار دیتا ہے اور فلسفے یا میٹل کی طرح اپنی ہی انا اور اپنے ہی ذہن کی صورت پر حقیقت ادلی کا تصور کرتا ہے۔ تصوف میں یہ عقیدہ تشبیہ کی شکل اختیار کر لیتا ہے جب کہ ایک صوفی زوہج کل کا تصور اپنی

1. Individualism کسی فرد کا ماحول کے خارجی تقاضوں سے روگردانی کر کے اپنی ہی ذات کو حق و صداقت کا معیار مقرر کر لیتا۔ اسے انفرادیت سے مخلوط نہ کیا جائے۔

2. French Romanticism

روح کے مطابق کرتا ہے۔ رومانی مصلح تہذیب و تمدن کی خارجی پابندیوں کو برداشت نہیں کر سکتا اس لئے ان کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہو جاتا ہے اور محرانیت اور بدویت کی تبلیغ کرنے لگتا ہے۔ معاشرے کے قوانین اور رسوم کے ساتھ ایک رومانی، اخلاقی قدروں کو بھی اپنے مخصوص زاویہ نگاہ سے جانچتا ہے۔ اس کی اپنی انا خیر و شر اور حسن و قبح کا معیار مقرر کرتی ہے۔ جو کام اس کی انا کی پرورش کرتے ہیں وہ اچھے ہیں اور جو اس کی جراحت کا باعث ہوتے ہیں وہ بُرے ہیں۔ جبرارڈ¹ لکھتے ہیں:

”رومانیت کا مطلب مریضانہ انانیت، جنون اور کج روی ہے۔ رومانی تمام دنیا سے برسر پیکار ہوتا ہے اور تمام خارجی قیود کو خیر باد کہہ کر اپنی عی عظمت اور الوہیت کا اعلان کرتا ہے۔“

ہون نے روسو کا ذکر کرتے ہوئے اسی خود مرکزیت کی طرف توجہ دلائی ہے:

”روسو کی تمام تحریروں میں ذاتی عنصر غالب ہے۔ دوسرے الفاظ میں روسو پہلا عظیم رومانی ہے۔“

رومانی بالعموم سیاسی اور اقتصادی عقدوں کو حقیقت پسندی کے نقطہ نظر سے سلجھانے کو صلاحیت نہیں رکھتے۔ اپنی داخلیت اور خود مرکزیت کے باعث ان کے لئے خارجی اور معروضی مسائل سے دلچسپی لینا ناممکن ہو جاتا ہے اس لئے وہ تخیلات کی ایک دنیا بسا لیتے ہیں۔ اور ماحول کے خارجی تقاضوں سے گھبرا کر اس میں پناہ لیتے ہیں۔ روسو نے اپنے متعلق لکھتا ہے:

”میں حقائق کا سامنا نہیں کر سکتا تھا اس لئے میں نے تخیل کی دنیا میں پناہ لی۔ روزمرہ کی زندگی میں مجھے کوئی ایسی چیز دکھائی نہیں دیتی تھی جو میرے لئے جذب توجہ کا باعث ہوتی اس لئے میں نے ایک مثالی عالم تخلیق کر لیا اور اسے اپنی مرضی کے مطابق خیالی مخلوق سے بسا لیا۔ استغراق کی حالت میں مجھے شدید لذت محسوس ہونے لگی۔ میں نے بنی نوع انسان کو قطعی فراموش کر دیا اور اپنے لئے مثالی اور کامل لوگوں کی محفل اختراع کر لی جو حسن و جمال اور محاسن اخلاق کے نمونے اور مخلص، باوقار، قابل اعتماد اور سچے دوست تھے۔“

ایسے دوست جو مجھے حقیقی دنیا میں میسر نہ آ سکے۔ مجھے اس فردوسِ تخیل میں ایسا لطف محسوس ہونے لگا کہ پہروں اس کی سیر میں مشغول رہتا۔ روٹی کے دو ٹکڑے کھا لیتا اور درختوں کے جھنڈ کی راہ لیتا۔ بعض اوقات کچھ نابکار ایسے بھی آ نکلتے جو میرے مراقبات میں قفل ہوتے۔ میں ضبط کو بالائے طاق رکھ کر وحشیانہ طریقے سے انھیں ڈانٹ دیتا۔ اس طرح میری مردم بیزاری کی شہرت میں اضافہ ہو گیا۔“

ایک اور جگہ لکھتا ہے:

”اپنی کشتی کو پانی اور ہوا کے رحم و کرم پر چھوڑ کر میں نے اپنے آپ کو پریشان خوابوں کے سپرد کر دیا جو اگرچہ احمقانہ تھے لیکن خوش آمد ضرور تھے۔ کبھی کبھی میں جذباتی انداز میں چلا اٹھتا ”اے مادرِ فطرت مجھے اپنی حفاظت میں لے لے۔“

نفسیاتی زبان میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ رُوسوا ایک لاڈلے بچے کی طرح زمانے کے تلخ حقائق سے گھبرا کر ماں کی گود میں پناہ لینے کی کوشش کرتا۔ امریکہ کے رومانی تصور یو کی بھی یہی کیفیت تھی۔ وہ جنگلوں میں اور جھیلوں کے کنارے گوشہ خلوت میں مراقبات کی دنیا بسائے رکھتا تھا۔ اسی خود مرکزیت کے باعث پروفیسر امبر کرومی نے رومانیت کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے:

”خارجی تجربے سے گریز کر کے داخلی تجربے پر توجہ مرکوز کرنا رومانیت

ہے۔“

رومانیت کی ایک خاصیت ماضی پرستی ہے۔ رومانوں کی طفولیت پسندی بھی اسی کی فرع ہے۔ رومانی اپنی داخلیت کے باعث معاشرے کے خارجی تقاضوں سے ڈہنی اور قلبی مواعلت پیدا کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ اس لئے ماضی کے پراسرار دھندلکے میں کھوجانا چاہتے ہیں۔ تاریخی رومان نویس اپنے ماحول کی حقیقت پسندانہ ترجمانی نہیں کر سکتے نہ اس کی زعمہ اقتصادی اور عمرانی قدروں کا شعور رکھتے ہیں۔ اس لئے ماضی کی عظمت کے افسانے لکھ کر ”پدرم سلطان بود“ کے نعرے سے تسکینِ قلب کا سامان بہم پہنچاتے ہیں۔ اکثر رومانی بچپن کی مسرتوں کا ذکر بڑے حسرت آمیز لہجے میں کرتے ہیں۔ چنانچہ بلیک اور ورڈزور تھ نے انسانی

عمر کے اس دور کو مثالی قرار دیا ہے۔ بچپن کی اس حسرت آمیز یاد (Nostalgia) کی تہ میں خارجی ماحول کے ساتھ موافقت پیدا نہ کر سکنے کا اعتراف مخفی ہوتا ہے۔ جس طرح ہر وہ شخص جو جینی لحاظ سے نابالغ ہو (Good Old Days) کا راگ الاپا رہتا ہے۔

مندرجہ صدر تصریحات کی روشنی میں ہم اقبال کی رومانیت کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے۔ اقبال کی زندگی کے جو حالات ہم تک پہنچے ہیں ان سے بھی اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ بالطبع رومانی تھے اور زندگی کے عملی شعبوں سے گریز کر کے تخیلات و مراقات کی دنیا میں رہنا پسند کرتے تھے۔ یاد رہے کہ ان کی رومانیت کے دو پہلو ہیں ادبی اور فکری۔ اکثر ناقدین ادب رومانیت پر بحث کرتے ہوئے یہ حقیقت نظر انداز کر جاتے ہیں کہ تحریک رومانیت فلسفے میں بھی اتنی ہی اہمیت رکھتی ہے جتنی کہ ادبیات میں۔ انیسویں صدی کے اکثر فلاسفہ اور ان کے متبعین کے نظریات پر رومانیت نے گہرے اثرات ثبت کئے ہیں۔ اقبال انہی ارادیت پسندوں سے مستفید ہوئے ہیں۔ پروفیسر محمد شریفؒ صاحب فرماتے ہیں:

”جرمنی میں رومانی فلسفی کانٹ اس سے پہلے اس بات کی طرف توجہ دلا چکا تھا کہ ارادے کی آزادی تو صیغہ جمال کی تعین پر کارفرما ہوتی ہے۔ شوپنہائر نے اس بات پر زور دیا تھا کہ ارادہ بھی تشکیل کائنات میں شامل کار ہے۔ جن دنوں اقبال جرمنی میں تھے نطشے کا فلسفہ ارادہ قوت جرموں کے ذہن پر سوار تھا۔ سٹیفان جارج، رشاد واگنر اور اوسوالڈ سبنگر نے نطشے کے فوق البشر کی تبلیغ کے سلسلے کو جاری رکھا..... اقبال مابعد الطبیعیات میں تو عقلی حریج بن گئے اور اسلام کو از سر نو تازگی دینے اور مسلمانوں کو ابھال کی ایک عظیم الشان قوم بنانے کی خواہش انہیں ستانے لگی۔“

اقبال کی رومانی افکار کو زیر بحث لانے سے پیشتر نامناسب نہ ہوگا اگر ان کے ابتدائی دور کے رومانی کلام پر بھی ایک سرسری نگاہ ڈالی جائے۔ اقبال کی شاعری پر تبصرہ کرنا ہمارے دائرہ بحث سے خارج ہے لیکن اس دور کی رومانی شاعری کی طرف توجہ دلانے سے اُن کی رومانی افاد طبع کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

’بامگ درا‘ کے پہلے دو حصوں کی اکثر نظمیں رومانی ہیں یہ زمانہ اقبال کے اوائل

شباب کا تھا جب وہ ہر صحت مند، باذوق اور ذکی الحس نوجوان کی طرح حسن و جمال کی جستجو میں سرگرداں و حیراں تھے۔ یہ طلب و جستجو کبھی انھیں مناظر فطرت کے حسن کی طرف مائل کرتی تھی اور کبھی محبوب ازل کی جمال جہاں آراء کی طرف رہنمائی کرتی تھی۔ یہ نظمیں ان کے بے پناہ جذباتی خلفشار اور شورش دروں کی حامل ہیں۔ ان ایام میں وہ انیسویں صدی کے انگریز رومانی شعراء کی طرح اظہار کی بے ساختگی، قدرتی مناظر کی تصویر کشی، حسن و جمال کی پرستش، پُر جوش جذبات کی ترجمانی اور رفعت تخیل کا التزام روا رکھتے تھے۔ اقبال نے ان منظومات میں فطری مناظر کی دلآویز لفظی تصویریں پیش کی ہیں۔ چاند، آفتاب، ستارہ، صبح، امیر، کوہسار وغیرہ کو مخاطب کر کے اپنی ہی اُمٹوں اور حسرتوں کا اظہار کیا ہے۔ ان کی نگاہیں آسمان کی دستوں کا جائزہ لیتی ہیں اور فطرت کی ہمہ گیر فیض رسانی سے متاثر ہوتی ہیں۔ آفاق کی پہنائیوں سے ان کے مسلک انسانیت کو تقویت بہم پہنچتی ہے۔ وہ کائنات کے عظیم مظاہر سے لے کر پھول کی پتیوں اور شبنم کے آنسوؤں میں بھی حسن ازل کی لطیف جھلکیاں دیکھتے ہیں اور عشق حقیقی کی تپش محسوس کرتے ہیں۔ اقبال نے ان نظموں میں فلاطیس اور ابن سینا کے ہمہ گیر حسن و عشق کے نظریے کی فنکارانہ ترجمانی کی ہے۔ اردو شاعری میں ذاتی جذبات کا اس طرح کا بے ساختہ اور پُر جوش اظہار ایک نئی چیز تھی کیونکہ غزل کی ریزہ خیالی اور قافیہ و ردیف کی بندشیں ہمیشہ اظہار نفس میں مانع رہی ہیں۔ دوسری طرف خواجہ الطاف حسین حالی اور مولوی محمد حسین آزاد کی نظمیں سادہ اور سپاٹ تھیں۔ ان میں اس والہانہ سرخوشی اور وجد آواز خود رنگی کا کھوج نہیں ملتا جو کسی شاعر کے کلام کو عظمت و دوام بخشتی ہے اور جس کے بغیر شاعری محض لفظی کاریگری اور اسلوبی صنای بن کر رہ جاتی ہے۔ اقبال کی ان نظموں میں کیف ہے، موسیقیت ہے، فکر ہے، جوش و خروش ہے، جذبہ ہمدردی انسانی کی ولولہ انگیز ترجمانی ہے۔ ان خصوصیات کی بنا پر یہ نظمیں نہ صرف اردو شاعری میں بے مثال ہیں بلکہ انھیں دنیا کے کسی بھی عظیم شاعر کے کلام کے مقابلے میں فقر و اعتماد کے ساتھ پیش کیا جاسکتا ہے۔

یورپ سے واپسی پر ان کی اصلاحی شاعری کا آغاز ہوا۔ لیکن بال جبریل اور ارمغان حجاز کی نظمیں اس بات کی شاہد ہیں کہ جب کبھی جوش تخلیق میں فنکار مصلح پر غالب آ گیا اقبال کی رومانیت پیدا ہو گئی ”مسجد قرطبہ“ میں فرماتے ہیں:

وادی کوہسار میں غرقِ شفق ہے صحابہ لعل بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب

سادہ و پرسوز ہے دختر دہقاں کا گیت کشمی دل کے لئے سیل ہے عہد شباب
آب روان کبیر حیرے کنارے کوئی دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب
شام کا دھندلکا چادروں طرف پھیل چکا ہے۔ شفق نے بادلوں میں آگ لگا دی
ہے۔ ایک دیہاتی حسینہ منظر کی لطافت سے متاثر ہو کر بے اختیار ایک پرسوز گیت الاپنے لگتی
ہے کیونکہ جوش شباب میں ضبط و اختیار کے بند ٹوٹ جاتے ہیں۔ یہ پراسرار منظر ایک سنہرے
سپنے کی مانند ہے۔ شاعر کی آنکھوں کے سامنے ماضی کے خواب جھلملانے لگتے ہیں جب
اندلس کی سرزمین عرب شہسواروں کی ترکٹاز کا مرکز بنی ہوئی تھی۔ ان اشعار کے تخلیقی پیکر
بنیادی طور پر رومانی ہیں۔ اسی نظم کا ایک شعر ہے:

کوئی وادی میں ہے کوئی منزل میں ہے عشق بلاخیز کا قافلہ سخت جاں
ان دو مصرعوں میں طلسمات کی ایک دنیا آباد ہے۔ عشق کو بلاخیز کہنا اور اس کے
قافلے کو سخت جاں قرار دینا اور پھر نامعلوم وادیوں میں اس کا سراغ لگانے کی کوشش کرنا
رومانیت کی ایک اچھوتی مثال ہے جسے پڑھ کر کولرج کی ”قبلائی خان“ اور کیٹس کی ”نغمہ بھنور
بلبل“ کے آخری مصرعے یاد آ جاتے ہیں۔ ”ذوق و شوق“ میں کہتے ہیں:

سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا صاحب شب کوہ اضم کو دے گیا رنگ برنگ طلیاں
گرد سے پاک ہے ہوا برگ نخل و حل گئے ریگ نواح کا غلہ نرم ہے مثل پر نیاں
آگ ابھی ہوئی ادھر ٹوٹی ہوئی طاب ادھر کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کلاہیں
تخلی پیکر اور انداز بیان وہی ہے جو ”مسجد قرطبہ“ کے محولہ اشعار میں ہے لیکن
آخری شعر میں جو لفظی تصویر ملتی ہے اس کا اردو شاعری میں کوئی جواب نہیں۔ شاعر کا گزرا یہ
میدان میں ہوتا ہے جہاں قافلے والوں نے چند روز کے لئے قیام کیا تھا۔ ابھی ہوئی آگ اور
خیموں کی ٹوٹی ہوئی طابوں کو دیکھ کر اس کی چشم تصور کے سامنے ان ایام کی چہل پہل جھللا
جاتی ہے جب قافلے والے وہاں مقیم تھے اور ان کی قیل و قال اور چیخ پکار نے اس ویرانے کو
آبادی میں تبدیل کر رکھا تھا۔ حال اور ماضی، عروج و زوال کا یہ تقابل نہایت عبرت آموز اور
حسرت انگیز ہے اور اس نے اشعار کے مجموعی تاثر میں سحر آفرینی کا وہ عنصر پیدا کر دیا ہے جو

رومانیت کی جان سمجھا جاتا ہے اور جس کی طرف والٹر پیٹر نے اشارہ کیا تھا۔ جب اس نے کہا:

”حسن کے ساتھ عجوبگی کے احتجاج کا نام رومانیت ہے۔“

احیائی اور اصلاحی شاعری کے آغاز کے ساتھ البتہ یہ رنگ پھیکا پڑ گیا اور رفتہ رفتہ ان کی رومانیت شاعری سے افکار و نظریات میں منتقل ہو گئی۔ چنانچہ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے اقبال فلسفہ جدید کے صرف رومانی مکاتب ہی سے متاثر ہوئے ہیں۔ فحشے کی انیت (Egoism) شوپنہائر کی ارادیت (Voluntarism) اور برگساں کے ارتقاء حقیقی کے نظریے کو اس لئے رومانی کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے عقل و خرد یا منطقی استدلال کو معیار فکر و نظر سمجھنے کی بجائے ارادے یا وجدان پر اپنے نظریات کی عمارت اٹھائی ہے۔ برگساں کے فلسفے پر بحث کرتے ہوئے لارڈ برٹھرسلی فرماتے ہیں:

”برگساں کی حقیقی ارتقاء کا نظریہ بھی قوت و سطوت کا فلسفہ ہے جس کی شرح کی تکمیل برنارڈ شا کے ڈرامے ”بیک ٹو میتھوسلا“ کے آخری ایکٹ میں ہوئی ہے۔ برگساں کا عقیدہ ہے کہ عقل گردن زدنی ہے کیونکہ سادگت و صامت ہے اور ہم صرف ہنگامہ پر در عمل مثلاً شہسواروں کی تاخت ہی میں حقیقت کو پا سکتے ہیں..... ہر قسم کے ارتقاء کا انحصار آرزو پر ہے اور اگر آرزو شدید ہو تو کوئی چیز ناممکن الحصول نہیں رہتی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ انسان کو خرد دشمن اور جذباتی ہونا چاہیے۔“

فحشے کانت کو زوسو کی طرح اخلاقی مجنوں کہا کرتا تھا۔ کانت کے قبعین میں فحشے نے حقیقت اولیٰ کا تصور ”انا ئے مطلق“ کی صورت میں کیا اور انسانی انا کو اس کی فرع قرار دیا۔ اس نے اخلاق کا معیار یہ مقرر کیا کہ جو افعال انا کی تقویت کا باعث ہوتے ہیں وہ محاسن سمجھے جاسکتے ہیں اور جو اس کی کمزوری کا سبب بنتے ہیں وہ معائب ہیں۔ انیت کا یہ مابعد الطبیعیاتی تصور عمل و اخلاق کی دنیا میں انانیت کی صورت اختیار کر گیا۔ چنانچہ فحشے کی تعلیم کا جرم قوم پر یہ اثر ہوا کہ وہ اپنے آپ کو دنیا کی سب سے برتر و بہتر ملت سمجھنے لگی۔ اس زعم بے جا کو بسمارک قیصر ولیم اور ہٹلر نے عملی صورت دینے کی کوشش کی تھی۔

ہم نے رومانی احساس پر بحث کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ خود مرکزیت (Egocentricity) ہی رومانی احساس کا اصل اصول ہے۔ جس شخص کی اقتاد طبع رومانی ہو وہ خارج اور معروض سے چنداں اعتنا نہیں کرتا اور بقول اقبال اپنے عی من میں ڈوب کر زندگی کا سراغ پانے کی کوشش کرتا ہے۔ اقبال کی اس رومانی خود مرکزیت کی شہادت ان کے نظریہ خودی میں ملتی ہے جو ظاہر افشے سے ماخوذ ہے۔ اس نظریے کی مابعد الطبیعیات سے جو ان کا نقطہ نظر متفرع ہوا ہے وہ بھی ان کی خود مرکزیت کا شاہد ہے۔ فرماتے ہیں:

اگر خاتم بہ صحرائے نہ منجم اگر آبم بدریائے نہ منجم
دل سنگ از زجاج من بلرزد یم افکار من ساحل نہ درزد
نہاں تقدیر ہا در پردہ من قیامت ہا بغل پرور دہ من
اسرار خودی کی تمہید کے شعر ملاحظہ ہوں:-

زہ ام مہر منیر آن من است صد سحر اندر گر بیان من است
خاک من روشن ترا از جام جم است محرم از ناز اد ہائے عالم است
فکر آں آہو سر فتراک بست کو ہنوز از نیستی بیروں نہ جست
سبزہ ناردیدہ زیب گلشنم گل بشاخ اندر نہاں در دامنم
محفل رامش مری برہم زدم زخمہ بر تار و گ عالم زدم
بکہ عود فطرتم نادر نواست ہم نشین از نغمہ ام نا آشناست
در جہاں خورشید نو زانیدہ ام رسم و آئین فلک نادیدہ ام
رم ندیدہ انجم از تا بم ہنوز ہست نا آشفتمہ سیما ہم ہنوز
بحر از رقص ضیائے بے نصیب کوہ از رنگ حنائیم بے نصیب
خوگر من نیست چشم ہست و بود لرزہ برتن خیزم از خوف نمود

یہاں مشاہیر رومانوں کی انانیت کا ذکر بے محل نہ ہوگا۔ ڈی کوئسی نے ورڈز ورثہ کے متعلق لکھا ہے۔ ”اگر اٹلیس کے غرور و تجتر کا تصور کرنا ہو تو یہ ورڈز ورثہ کے مشابہ ہوگا۔“
بارن کی انانیت زیادہ جارحانہ تھی۔ وکٹر ہیوگو نے اپنی ایک داشتہ کو خط میں لکھا تھا کہ میرا موازنہ یسوع مسیح سے ہونا چاہیے۔ پھر کہا کہ مستقبل قریب میں لوگ منہ کا آغاز یسوع مسیح کے

بجائے وکٹر ہیوگو سے کریں گے۔ اسی انانیت اور خود بینی کا نمائندہ اوّل ہونے کی حیثیت سے رومانی ابلیس کو بطل جلیل سمجھتے رہے ہیں۔ اہل مذہب کے نزدیک وہ سرکشی، طغیان، شر اور خباثت کا پتلا ہے مگر رومانی اسے خود داری، آزادی رائے اور حریت فکر کا مثالی پیکر سمجھتے ہیں۔ جبرارڈ کہتا ہے کہ سب سے پہلا رومانی ابلیس ہی تھا۔ اقبال بھی دوسرے رومانوں کی طرح ابلیس کی شخصیت کے سحر سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ وہ اسے حرکت و عمل، سعی و آرزو اور جوش و شہس حیات کا ترجمان سمجھتے ہیں جو کائنات کے بطلوں میں سوز و درد بن کر سرایت کر گیا ہے۔ پروفیسر تاج محمد خیال اقبال کے تصور ابلیس پر اظہار خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”شیطان آزادی خیال، آزادی رائے اور قوت عمل کی تخلیق کا مظہر ہے۔ اقبال کے وہ مصرعین جو انھیں مروجہ مذہبی نظریات کا نمائندہ سمجھے بیٹھے ہیں شیطان کے بارے میں ان کے نظریات کے اس پہلو سے انصاف برتنے سے قاصر رہے ہیں۔ ایسے حضرات کے نزدیک شیطان محض فتنہ و شر کا علامتی پیکر ہے۔ پس انھیں شیطان کے اندر کوئی قابل ستائش وصف نہیں ملتا۔ درآں حالیکہ اقبال نے شیطان کو جس انداز میں پیش کیا ہے اس اعتبار سے وہ ایک ہیرو و مظلوم ہوتا ہے جو تمام حرکت اور تمام تغیر کی تخلیق کا مدعی ہے۔۔۔ جب کہ حرکت و عمل کی زندگی اتنی اہمیت رکھتی ہے اور شیطان ہر طرح کی آزادی، سعی و کوشش، آرزو و عمل کا پیکر ہے تو نظام عالم میں اس کا مقام بہت بلند ہونا چاہیے اور درحقیقت ۱ ہے بھی بلند۔“

ظاہر ہے کہ یہ ہیرو، یہ عالی مقام اور قابل ستائش ابلیس، قرآن کے تصور ابلیس سے بالکل مختلف ہے۔ قرآن کا ابلیس آدم کے سامنے جھکنے سے انکار کرتا ہے اور وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ میں آدم سے بہتر ہوں کہ مجھے آگ سے بنایا گیا ہے اور آدم کو مٹی سے۔ اس پر خدا اُسے جنت سے نکال باہر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ آج سے تیرا شمار ان لوگوں میں ہو گا جو ذلیل و خوار ہیں اور بنی آدم میں جو تیری پیروی کریں گے میں ان سے جہنم کو بھر دوں گی۔ قرآن میں سینکڑوں جگہ ابلیس کو ذلیل و خوار، گمراہ کرنے والا اور دھتکارا ہوا کہہ کر پکارا گیا ہے اور اس کی پیروی سے منع کیا گیا ہے۔

ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين. (البقرة)

”شیطان دوسوں کی پیروی نہ کرو وہ تو تمہارا کھلا ہوا دشمن ہے۔“

ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا (النساء)

”جو کوئی اللہ کو چھوڑ کر شیطان کو اپنا رفیق و مددگار بناتا ہے تو یقیناً وہ تباہی

میں پڑنے والا ہے۔“

گوئے اور بلیک بھی ”فردوسِ گم گشتہ“ کا بہرہ شیطان کو سمجھتے ہیں جو یونانیوں کے پڑتھس کی یاد تازہ کرتا ہے۔ پڑتھس نے آگ چرا کر زائس کی حکم عدولی کی تھی۔ اس کی شخصیت نے انگریز رومانی شاعر شیلے کو مسخ کر لیا تھا۔ ملٹن کا شیطان کہتا ہے:

”حکومت کی امنگ قابلِ قدر ہے چاہے دوزخ ہی کی کیوں نہ ہو۔ بہتر

ہے دوزخ میں حکومت کرنا بہ نسبت بہشت کی نغلامی کے۔“

ملٹن کا یہ جملہ ضربِ المثل بن چکا ہے۔ شاعرانہ تواور کی یہ ایک عجیب مثال ہے کہ

ملٹن سے صدیوں پہلے عربی کے مشہور شاعر حنفی نے کہا تھا:

فاطلم العزنى لطفى ورع الذل و لو كان فى جنان لخلود

(عزت تلاش کرو خواہ وہ جہنم میں ہی کیوں نہ ملے۔ جنت کو خیر باد کہو

اگر وہاں ذلت برداشت کرنا پڑے۔)

اقبال کا ابلیس قوتِ نفی کا مجسمہ ہے اور مانی کے اہر یمن کا نقشِ ثانی ہے۔ مجوسیت

میں ہر مزدروشنی اور خیر کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے اور اہر یمن شر اور تاریکی کا۔ یہ دونوں زردوان

اکرن کے توام ہیں۔ روشنی اور تاریکی یا خیر اور شر کے ملاپ سے کائنات میں تغیر زندگی اور

حرکت کا ظہور ہوا۔ مانی کا عقیدہ یہ تھا کہ اس ملاپ میں شریا اہر یمن نے پیش قدمی کی تھی۔

چنانچہ مانی شیطان کی فعالیت کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ اس کے مقابلے میں نور یا خیر کی قوت

منفعل ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ ابلیس سوزدروں بن کر کائنات کی رگ و پے میں سرایت کر

گیا ہے اور کائنات کی تمام حرکت، تغیر اور زندگی کا تمام سوز و گداز اور تپش اسی کے وجود کی

مرہون منت ہے۔ یہ نظریہ غیر اسلامی ہے اور مانی سے مستعار ہے۔

ی تپداز سوزمن خون رگ کائنات من بہ دو مصرم من بہ فوتمدرم

رابطہ سالمات، ضابطہ امہات سوزم و سازے وہم آتش مینا گرم

از زدن مویہ چرخ سکوں ناپذیر نقش گروز مار تاب دجب جوہرم
 پیکر انجم ز تو گردش انجم زمن جاں بچھاں اندرم ز ندگی مضمر
 اقبال کے ابلیس کی ایک خصوصیت اُسے ملٹن کے شیطان اور مانی کے اہریم سے
 ممتاز کرتی ہے۔ وہ ابلیس کو عارف کامل سمجھتے ہیں جس کے ظاہری کفر و طغیان کے پردے میں
 نور ایمان جلوہ گر ہے۔

کم بگو زان خوبہ اہل فراق نقشہ کام و از ازل خونیں ایاق
 اہول او عارف بود و نبود کفر او این راز را برمن کشود
 ایک اور قلم میں ابلیس کہتا ہے:

من بے در پردہ لاگفتہ ام گفتہ من خوشتر از ناگفتہ ام
 تالعیب از دود آدم داشتم قہر یار از بہر او نکذاشتم
 شعلہ ہا از کشت زار من دمید او ز مجبوری بہ عذاری رسید

یہ خیال وجودی صوفیا منصور حلاج، شیخ اکبر ابن عربی اور عبدالکریم الجلیلی سے ماخوذ
 ہے۔ جنہوں نے ابلیس اور فرعون کی طرف سے عذر خواہی کرتے ہوئے انہیں بے گناہ اور
 بری الذمہ قرار دیا ہے۔ عبدالکریم الجلیلی نے لفظ ابلیس کا اشتقاق تلکس سے کیا ہے اور کہا ہے
 کہ جب اسے ملائکہ کے ساتھ سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا تو ابلیس پر یہ امر مشتبہ ہو گیا کہ آدم کو
 سجدہ کروں گا تو غیر اللہ کو سجدہ کرنے کا مرتکب ہوں گا۔ وہ ”انسان کامل“ میں لکھتے ہیں کہ نوری
 فرشتے خدا کے جمالی پہلو کے مظہر ہیں اور شیطان جلالی کا۔ منصور حلاج، فرعون اور ابلیس کو
 ”من اہل الفتوت“ (جو ان مردوں کے زمرے میں) شمار کرتے ہیں اور فرعون کی سرکشی اور
 نافرمانی ان کے خیال میں دراصل خدا کی اطاعت تھی۔ حلاج اور ابن عربی ابلیس اور فرعون کو
 اپنا شیخ اور استاد سمجھتے ہیں۔ حلاج ۱۔ لکھتے ہیں:

”میرے استاد اور دوست ابلیس اور فرعون ہیں۔ ابلیس کو جہنم واصل
 کرنے کی دھمکی دی گئی لیکن اس نے توبہ نہ کی۔ فرعون غرقاب ہوا لیکن اس
 نے توبہ نہیں کی۔ کیونکہ وہ اپنے اور خدا کے درمیان کسی وجود کا قائل نہ تھا اور

میں؟ خواہ مجھے قتل کیا جائے، دار پر لٹکایا جائے یا میرے ہاتھ پاؤں قطع کئے جائیں، میں بھی توبہ نہیں کروں گا۔“

اقبال دوسرے رومانوں کی طرح صرف ایلئس کی انانیت ہی سے متاثر نہیں ہوئے بلکہ مانی کی طرح ذہنی طور پر بھی وہ شرک و کائنات کا مایہ خیر سمجھتے تھے۔ عطیہ 1 بیگم صاحبہ کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

”ذہنی طور پر ایک ابدی اور قادر مطلق شیطان پر ایمان لانا زیادہ آسان ہے بہ نسبت ایک خدا پر ایمان لانے کے جو خیر محض کا مبداء ہو۔“

بعد کی نظموں میں اسی عقیدے کی شرح و تفسیر کی ہے۔ انھوں نے مانی کی مابعد الطبیعیات کو قبول کر لیا ہے لیکن اس کی اخلاقیات کو رد کر دیا ہے۔ یعنی وہ شر کو حرکت و تعمیر، جوش عمل اور سوز دروں کی صورت میں کائنات اور زندگی کی حرکت و ارتقاء کا سبب تو قرار دیتے ہیں لیکن مانی کی رہبانیت کو رد و خور اعتنا نہیں سمجھتے۔ زمانہ حال کے بعض دوسرے خرد و دشمنوں نے بھی شیطان کی طرف سے عذر خواہی کی ہے۔ سوئٹل بلٹر نے شیطان کی حمایت کرتے ہوئے کہا ہے:

”ہم نے مقدمے کا ایک ہی رخ مطالعہ کیا ہے کیونکہ ساری مذہبی کتب خدا کی لکھی ہوئی ہیں۔“

رومانوں کی خرد و دشمنی کو بھی ان کی خود مرکزیت کی ایک فرع سمجھا جاسکتا ہے کیونکہ احساس اور تخیل کا تعلق شخصیت اور انفرادیت سے گہرا ہوتا ہے۔ جب کہ عقل و خرد کی کارفرمائی عمومی رنگ کی حامل ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رومانی افتاد طبع میں جذبہ اور تخیل عقل و خرد پر غالب ہوتے ہیں۔ عقل ان کے جذباتی فضا اور تخیل کی جولانیوں پر قیود اور پابندیاں عائد کرنا چاہتی ہے۔ اس لئے وہ عقل کے مخالف بن جاتے ہیں۔

اقبال نے برعکس کے نتیجے میں عقل و خرد کی جا بجا تنقیص کی ہے کیونکہ وہ اسے جذبہ و وجدان کے مقابلے میں حقیر و غیر سمجھتے ہیں۔

خرد واقف نہیں ہے نیک و بد سے بڑھی جاتی ہے ظالم اپنی حد سے
خدا جانے مجھے کیا ہو گیا ہے خرد بیزار دل سے، دل خرد سے

خود کی گھٹیاں سلجھا چکا میں مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

عقل کو تنقید سے فرمت نہیں عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ

یہ عقل جو مد و پردیں کا کھیلتی ہے شکار شریک شورش پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں
اس موضوع پر ہم ”اقبال اور تقابل عقل و وجدان“ میں مفصل بحث کر چکے ہیں۔
یہاں اس کے ایک پہلو کی طرف اشارہ کرنا کافی ہوگا اور وہ یہ ہے کہ جبلت جذبہ یا وجدان کی
کار فرمائی کسی شخص کے ذاتی تجربے اور احساس تک محدود ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جو شخص
جبلت یا جذبات کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بن کر رہ جائے اسے اپنے افعال و کردار پر کوئی اختیار
نہیں ہوتا اور وجدان بھی اسی وقت ظہور پذیر ہوتا ہے جب جبلت میں عقل کی آمیزش ہو جاتی
ہے۔ دوسری طرف جبلت اور وجدان پر عقل کا تصرف محکم ہو جائے تو حسن و قبح یا خیر و شر کی
تمیز پیدا ہوتی ہے اور آدمی اپنے وجدانی کوائف کے اظہار پر قادر ہو جاتا ہے۔ جو چیز انسان کو
حیوان سے ممتاز کرتی ہے وہ عقل یا قدیم فلاسفہ کی زبان میں نفس نامقہ ہے جس کے طفیل اسے
اپنے اعمال پر قدرت حاصل ہوتی ہے اور وہ اخلاق کا مکلف ہوتا ہے۔ رومانی اپنے جذبات
و احساسات کے بے ساختہ اظہار کو اہم سمجھتے ہیں۔ عقل اس بے ساختگی اور بے راہ روی میں
مانع ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں ایک انسان کے جذباتی تجربے میں کسی دوسرے شخص کو شریک نہیں
کیا جاسکتا کیونکہ وہ اساسی طور پر ذاتی اور انفرادی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس عقل و خود کے
تجربات و مشاہدات میں سب نئی نوع انسان برابر کے شریک ہو سکتے ہیں کیونکہ ان میں
عمومیت کا رنگ ہوتا ہے۔ قدرتی طور پر یہاں ایک سوال پیدا ہوگا کہ فن کار اور ادباء بھی تو
اپنے جذبات اور وجدانی کیفیات میں سب باذوق حضرات کو شریک کر لیتے ہیں۔ یہ درست
ہے لیکن یاد رہے کہ فن کار ذاتی احساسات اور جذبات کے اظہار پر اسی وقت قادر ہوتا ہے
جب وہ انھیں عقل کے شمول کے باعث اظہار و بیان کی گرفت میں لے آتا ہے۔ غالب اسی بنا
پر جرمن فلسفی کانٹ نے کہا تھا:

”جمالیاتی شعور حس اور عقل کا مقام اتصال ہے۔“

سچو اس اتصال کا قائل نہیں تھا۔ اسی لئے وہ حسن کو بے حقیقت اور خیال سمجھتا تھا۔ تخلیق فن کے تین واضح مراحل ہیں۔ سب سے پہلے فن کار کا جذبہ آئینہ خیل خارجی اشیاء پر عمل کرتا ہے جس سے تخلیق ہونے لگتی ہے۔ اس تخلیق ہونے پر فکر کا عمل ہوتا ہے جس سے اس میں معنویت اور قدر پیدا ہوتی ہے نتیجتاً جذبات و تخیلات کے منتشر اور پریشان ہونے واضح اور مناسب شکل و صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ فکر کا یہ عمل ہی فن کار کے ذاتی واردات قلب اور تخیلات میں عمومی اپیل اور دوائی تاثیر کا رنگ بھرتا ہے۔

اقبال کی رومانیت کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ بھی زو سو کی طرح صحرائیت اور بدویت کی تعلیم دیتے ہیں۔ وہ تہذیب و تمدن کی زندگی کو غیر فطری اور پر تصنع سمجھتے ہیں اور دشت و صحرا کی فطری زندگی کی طرف لوٹ جانے کی دعوت دیتے ہیں۔ اس امر کی طرف سب سے پہلے عبدالرحمن بجنوری نے ”نیرنگ خیال“ کے اقبال نمبر میں توجہ دلائی تھی۔ جب انھوں نے لکھا تھا:

”رو سو فطرت کی طرف لے جانا چاہتا ہے۔ اقبال دشت حجاز پر مٹا ہوا ہے۔ اس کا دل دکھتا ہے جب وہ دیکھتا ہے کہ مسلمان تہذیب حاضریہ کی تصنع اور چمک دمک سے متاثر ہوتے جا رہے ہیں۔“

صحرائیت کی دعوت کی ابتداء اقبال کی مشہور نظم ”خضر راہ“ سے ہوتی ہے جس میں رومانیت کا رنگ صاف جھلکتا ہے۔

کیوں تعجب ہے مری صحرا نور دی پر تجھے یہ نگا پوئے دمام زندگی کی ہے دلیل
اے رہین خانہ تو نے وہ سماں دیکھا نہیں گوئی ہے جب فضائے دشت میں بانگ میل
وہ نمود از سیماب پا ہنگام صبح یا نمایاں بام گردوں سے جبین جبرئیل
وہ سکوت شام صحرا میں غروب آفتاب جس سے روشن تر ہوئی چشم جہاں بین ظلیل
اور وہ پانی کے چشمے پر مقام کارواں اہل ایمان جس طرح جنت میں گرد سلسبیل
تازہ ویرانے کی سودائے محبت کو تلاش اور آبادی میں تو زنجیری کشت و نخیل

بعد میں اس مضمون کو واضح اور مختلف پیرایوں میں ادا کیا ہے

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہ بانی یا بندہ صحرائی یا مرد کہستانی

دنیا میں محاسب ہے تہذیب فسوں گر کا
یہ حسن و لطافت کیل؟ وہ قوت و شوکت کیل؟
آں نہال سر بلند و استوار
پائے تادیر وادی بلحا گرفت
رخت ہستی از عرب برچیدہ
مثل زیر قاب عجم اعھائے او
دستانے گفتیم از یاران نجد
محفل از شمع نوا افروختیم
ہے اس کی فقیری میں سرمایہ سلطانی
بلبل چمنستانی، شہباز بیابانی
سیرت صحرائی اشتر سواز
تریت از حدت صحرا گرفت
در خمتان عجم خوابیدہ
سرد تراز اشک او صہبائے او
گنجے آوردم از بستان نجد
قوم را رح حیات آموختیم

سحر گاہاں کہ روشن شد در و دشت
فرویل خیر اے فرزند صحرا
صدا ز دہرے از شاخ ٹھیلے
کہ تھواں زیت بے ذوق رحیلے

عرب راجن دلیل کا رواں کرد
اگر فقر تھی دستاں غیور است
کہ با او فقر خود امتحاں کرد
جہانے را تہ و ہالا توواں کرد

در آں شب ہا خوش صبح فرد است
تن و جاں محکم از باد درد وشت
ان اشعار میں اقبال صحرائی زندگی کے شیدائی نظر آتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ قرون
اولے کے جفاکش اور سخت کوش مسلمان فاتحین صحرائے عرب ہی سے اٹھے تھے۔ ان میں شہباز
بیابانی کی قوت و شوکت تھی۔ اس لئے وہ محاصرہ اقوام پر غالب آئے لیکن عجمی اقوام کے ساتھ
میل جول رکھے اور ان کے تمدن و حضارت سے آشنا ہونے کے باعث وہ اپنی ابتدائی
خصوصیات کھو بیٹھے۔ ان کے بقول بر قاب عجم نے عربوں کے اعھاء کو شل کر دیا۔

اقبال بجا فرماتے ہیں کہ اُنستوں کا طلوع ہمیشہ کوہ و صحرا سے ہوتا ہے کیونکہ صحرائی
اور کوہستانی متہذبن اقوام کی بہ نسبت زیادہ شہ زور، قوی پیکل، خودمند اور شجاع ہوتے ہیں۔

تاریخ عالم کے ہر باب سے اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ جب کبھی خانہ بدوش قبائل کو کسی اولوالعزم قائد نے متحد کیا انھوں نے بڑی بڑی طاقت ور تمدن اقوام و ممالک کو پامال کر دیا۔ ان فاتحین میں سے جو لوگ مفتوح ممالک میں رہائش پذیر ہوئے وہ خود مفتوحین کی تہذیب و تمدن کے اسیر ہو کر رہ گئے۔ دوسری طرف جن لوگوں نے صحرائی زندگی کو ترجیح دی وہ بدستور سابق منتشر قبائل میں بے رہے۔ مولوی محمد حسین ۱ آزاد نے اپنے مخصوص انداز میں اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی ہے:

”کچھ عرصے کے بعد دیکھتا ہوں کہ عرب کے بہادر قطار در قطار کچھ ادھر سے لادے آتے ہیں کچھ فارس سے لیے جاتے ہیں اور اس سے بیابان ریگستان کو آباد کر رہے ہیں۔ کچھ عرصے کے بعد دیکھتا ہوں کہ انھوں نے فارس کو اپنا سرمایہ دے دیا۔ مگر امانت دار تھے جو کچھ لیا جوں کا توں حوالے کر دیا ہے اور خود اپنے ریگستانوں میں ویسے ہی رہ گئے جیسے کہ تھے۔“

اقبال نے عجمیت کے سلبی اثرات کا جا بجا ذکر کیا ہے۔ ان اشعار میں بھی فرمایا ہے کہ عربوں کا زنج ہستی عجم کے میکدے میں خوابیدہ ہو کر رہ گیا۔ اقبال نے صحرائیت کی حمایت کے جوش میں عجمیوں کی تمدنی خدمات کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اہل عجم ایک عظیم الشان تمدن کے وارث تھے جس میں بابلی، اشوری، پارسی، ہخامنشی اور ساسانی اقوام کی صدیوں کی سیاسی، عمرانی اور تہذیبی روایات مکمل مل گئی تھیں۔ اسلام قبول کرنے کے بعد انھوں نے مذہبی علوم و معارف کی تحصیل اس شوق اور وارستگی سے کی کہ خود عرب ان کی علمی فضیلت اور عظمت کا اعتراف کرنے پر مجبور ہو گئے۔ ہارون الرشید اور مامون الرشید کا عہد جو تاریخ اسلام کا سب سے زریں دور سمجھا جاتا ہے وہ سراسر عجمی النسل وزراء، علماء، فلاسفہ اور صناعتوں کے کارناموں کا مہوون منت ہے۔ صدر اسلام کے عربوں کے لئے دو ہی صورتیں ممکن ہو سکتی تھیں۔ ایک تو یہ کہ وہ صحرائے عرب سے باہر قدم نہ رکھتے اور اسلام کی دعوت کو عرب کے حدود اور بعہ میں مقید کر دیتے۔ دوسری یہ کہ وہ روم و عجم کے مفتوحہ ممالک پر قبضہ کر کے وہاں اپنی سلطنتیں قائم کرتے۔ جن عربوں نے پہلی صورت اختیار کی وہ بقول آزاد ”اپنے صحراؤں میں ویسے ہی رہ گئے جیسے کہ تھے۔“ اور جن فاتحین نے غیر ممالک میں حکومتیں قائم کیں ان کے لئے عجمی اقوام

کے تمدن سے کنارہ کشی کرنا ناممکن تھا۔ وہ عہد شجاعت سے نکل کر تہذیب و تمدن کی معراج کو پہنچ گئے۔ نقطہ عروج پر پہنچ کر دوسری اقوام کی طرح وہ بھی اخلاقی و عقلی تنزل کا شکار ہوئے اور دائرے کا ایک سرا دوسرے سے مل گیا۔ جب تاتاریوں نے صحرائے گوبی سے نکل کر ان کی بساط سلطنت الٹ دی۔ فلاسفہ تاریخ ابن خلدون، وچو، منسکو، ہیننگر وغیرہ نے اسے تاریخ کے جبری عمل کا نام دیا ہے۔

بدویت کی پر جوش مداحی میں اقبال نے تمدن کے برکات کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے۔ نوع انسان کی تاریخ میں شجاع اور اولوالعزم فاتحین نے بے شک بڑے بڑے کارنامے انجام دیے ہیں لیکن ان کے جوش کردار سے مسحور ہو کر فلاسفہ اور علماء، سائنسدانوں اور فن کاروں کے ذریعہ کارناموں سے بھی چشم پوشی نہیں کی جاسکتی جن کی تکمیل صرف متمدن معاشرے ہی میں ممکن ہوتی ہے اور جو نوع انسان کی میراث کا گراں قدر اور لازوال حصہ ہیں۔ اس کے ساتھ فاتحین کی بے پناہ ترسکناز اور سلب و نہب سے جو نقصان متمدن اور مہذب معاشرے کو پہنچتا ہے وہ بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ابن خلدون جو خود عرب نژاد ہے عرب فاتحین کے متعلق لکھتا ہے:

”عرب جب کسی ملک پر غالب آتے ہیں تو وہ ملک بڑی تیزی سے تباہی و بربادی کی طرف قدم بڑھاتا ہے..... وہ اچھے خاصے مکانوں کی چھتیں توڑ ڈالتے ہیں اور ان سے لکڑیاں نکال کر لے جاتے ہیں۔ اس لئے گویا ان کا وجود عمارتوں اور چھتوں کے لیے سخت معر ہے جو آبادی اور تمدن کے لئے اصل اصول کا کام دیتی ہیں۔ یہ تو ان کی عام حالت ہے اور یوں بھی لوگوں کے مال کو اینٹھ لینا اور چھین لینا ان کا طبعی خاصہ ہے..... پھر لوگوں کا مال لینے پر بھی کسی حدود غایت پر مبر کرنا نہیں جانتے بلکہ جس چیز پر بھی ان کی نظر پڑ جاتی ہے خواہ مال و متاع ہو یا برتنے کی چیز ان کو لوٹ کھسوٹ لیتے ہیں..... یہ صنعت و حرفت کی مطلق قدر نہیں کرتے جس سے لوگوں کی صنعت و حرفت کی اُمٹگ کمزور پڑ جاتی ہے بلکہ سرد ہو جاتی ہے اور ہاتھ کام سے رُک جاتے ہیں۔ جب اہل ملک مرعوب ہو جاتے ہیں، آبادی فساد پذیر ہو جاتی

ہے..... عرب کے زیر اقتدار بربادی ملک کی ایک وجہ یہ ہوتی ہے کہ ملک کے دروبست میں کسی خاص توجہ سے کام نہیں لیتے نہ فساد اور جھگڑے کا سبب باب کرتے ہیں نہ ایک کو دوسرے کے ستانے سے باز رکھتے ہیں..... غرض جس ملک پر انھوں نے حکمرانی کی اور قابو پایا اس کی آبادی گھٹی، ملک ویران ہوا اور زمین کی حالت کچھ سے کچھ ہو گئی مثلاً یمن ان کی قرار گاہ بنا تو بربادی کی گھاٹ اُترا۔ سوائے چند ہی شہروں کے عراق کا بھی یہی حال ہوا کہ پارسوں کے زمانے میں کیسا سرسبز تھا اور اب کیسا اجڑا ہوا ہے۔ ادھر شام بھی ویران ہے..... یہی حال مغرب و افریقہ کا ہے تمام ملک ویرانی کی بیخست چڑھا حالانکہ بنو ہلال اور بنو سلیمہ کی آمد سے پہلے سارا علاقہ آبادی سے بھر پور تھا۔ شہروں اور قریوں میں مٹی ہوئی آبادی کے آثار و علامات اور اجڑے ہوئے گھروں کے کھنڈر اب بھی زبان حال سے اگلی آبادی کا پتہ دے رہے ہیں..... عرب سیاست مکی میں تمام اقوام سے دور تر اور نا آشنا ہیں۔ ان کی پوری ہمت اس بات پر جمی ہوتی ہے کہ کسی صورت سے لوگوں کا مال لوٹ کھسوٹ لے جائیں۔ جب وہ اپنی غرض پوری کر چکے ہیں تو پھر اہل ملک سے بالکل نظر پھیر لیتے ہیں نہ ان کی مصیحتوں کی دیکھ بھال کرتے ہیں نہ ان کو اور کباب فساد سے روکتے ہیں۔ بہت دفعہ لوگوں پر جرمانے کرتے ہیں صرف اس لالچ سے کہ کسی راستے سے ان کو مالی فائدہ پہنچے۔ آمدنی کی ایک شکل ہوا اور بکثرت مال و دولت جمع ہو سکے کیونکہ یہ زرطلی کے دلدادہ تو پہلے ہی سے ہیں..... ان کے حاکم رعایا کو خوب نہجڑتے ہیں۔ رعیت بربادی کا نشانہ بنتی ہے اور گھٹنے لگتی ہے۔ نقل ہے کہ ایک اعرابی حجاز سے عبدالملک کے پاس آیا۔ عبدالملک نے اعرابی سے حجاج ابن یوسف کا حال پوچھا۔ اس نے گویا حجاج بن یوسف کی تعریف کرتے ہوئے اور اس کے حسن انتظام کو ظاہر کرتے ہوئے کہا کہ میں اس کو تنہا ظلم کرتے ہوئے چھوڑ آیا ہوں۔ گویا عرب میں اگر صرف حاکم ہی ظلم و ستم کرتا ہو تو یہ اس کے حسن انتظام کی دلیل ہے۔“

اقبال کی بدویت پسندی کی اصل وجہ یہ ہے کہ روسو کی طرح وہ بھی تمدن جدید کے

گونا گوں سیاسی، اقتصادی، عمرانی اور علمی عقیدوں کو حقیقت پسندی کے نقطہ نظر سے سلجھانے سے گریز کرتے ہیں۔ ہمارے زمانے میں سائنس کے انقلاب پرور انکشافات نے قدیم زرعی تمدن کی قدروں اور نصب العینوں کو درہم برہم کر دیا ہے جس سے قدامت پسند اور رومانی طبائع ذہنی خلفشار اور اضطراب میں مبتلا ہو گئی ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ جدید ماحول کے تقاضوں کی روشنی میں انسانی معاشرے کی تشکیل جدید کی جائے۔ لیکن یہ کام بڑا کٹھن ہے۔ اس کے لئے طبع حقائق کا ٹھنڈے دل سے سامنا کر کے ماحول کی تبدیلیوں کے ساتھ ذہنی اور قلبی موافقت پیدا کرنے کی ضرورت ہے اور یہ بات رومانوں کے بس کی نہیں ہے۔ ان کا رد عمل ہمیشہ جذباتی اور تخیلی ہوتا ہے اس لئے وہ یا تو عالم خیال میں مثالی معاشرے تخلیق کرتے ہیں یا ماضی بعید کے دھند لکوں میں کھوجانا چاہتے ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں۔

از زمان خود پشیاں می شوم در قرون رفتہ پنہاں می شوم
دوسری طرف انھوں نے ”جاوید نائے“ میں ایک مثالی معاشرہ بسایا ہے جس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ”دیو مشین“ نہیں ہے۔

مرغدین و آں عمارات بلند	من چہ گویم زان مقام ارجمند
ساکناش در سخن شیریں چو نوش	خو بروئے و نرم خوئے و سادہ پوش
نکر شاں بے درو سوز اکتاب	رازدان کیسائے آفتاب
ہر کہ خواہد بیم و زر گیرد ز نو	چوں نمک گیریم ما از آب شور
خدمت آمد مقصد علم و ہنر	کار ہا راکس نے سنجہ بزر
کسی ز دینار و دم آگاہ نیست	ایں بیتاں را در حرم ہارہ نیست
بر طبیعت دیو مائیں چہ نیست	آساں ہا از دخال ہاتیرہ نیست

ظاہر ہے کہ جدید معاشرتی تقاضوں کی تسکینی نہ ماضی بعید میں پناہ لینے سے ممکن ہو سکتی ہے اور نہ خیالی اور مثالی عالم بسانے سے۔ اس مقصد کے لئے ہمیں جدید معاشرتی عقیدوں کو حقیقت پسندانہ نقطہ نظر سے سلجھانا پڑے گا اور یہ کام عقل و خرد کا ہے جذبات و تخیلات کا نہیں ہے جن پر رومانی حصر کر رہے ہیں۔

اقبال کی رومانیت کا ایک پہلو چار حانہ قوت پسندی ہے وہ مغرب کے طاقت

پرست فلاسفہ سے متاثر ہوئے ہیں۔ لارڈ برٹرڈ رسل نے سیر حاصل بحث کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ فسطی اور برگساں کا فلسفہ قوت پسندی پر مبنی ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ اقبال بھی سے متاثر ہوئے ہیں جو قوت و صولت کا شیدائی تھا۔ انھوں نے جا بجا فسطی کی تعریف کی ہے اور خودی کے مراحل میں سے پہلا مرحلہ یعنی شتر کا مرحلہ فسطی سے ہی اخذ کیا ہوا ہے۔ علاوہ ازیں ”اسرار خودی“ میں ہیرے اور قطرہ شبنم اور ہیرے اور کوسلے کی تشبیلات فسطی کی تالیف ”زر وشت نے کہا“ سے ماخوذ ہیں۔ فسطی طاقت کو خیر اور کمزوری کو شر سمجھتا ہے۔ اقبال کے ہاں اخلاق کا معیار بھی یہی ہے۔ ان کے نزدیک جو چیز خودی کی تقویت کا باعث ہوتی ہے وہ خیر اور جو اسے کمزور کرتی ہے وہ شر ہے۔ وہ مومن اور کافر کی تفریق بھی اسی معیار سے کرتے ہیں۔ سیدین ”اقبال کا فلسفہ تعلیم“ میں لکھتے ہیں:

”ان کے نزدیک مومن اور کافر کا فرق مذہبی مفہوم کا فرق نہیں ہے بلکہ اس کا فیصلہ ان کے مخصوص نظریہ حیات سے ہوتا ہے۔ جو شخص اپنی خودی بلند کر لیتا ہے وہ مومن ہے۔ جس کی خودی کمزور ہو وہ کافر ہوگا۔“
 فسطی کہتا ہے: ”کامیاب جنگ ہر غدر کو مقدس بنا دیتی ہے۔“
 اقبال ”اسرار خودی“ میں اسی کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”زندگانی قوت پیدا سے اصل او از ذوق استیلا سے
 باتو انائی صداقت توام است گر خود آگاہی ہمیں جام جم است
 زندگی کشت است و حاصل قوت است شرح ربح حق و باطل قوت است
 مدعی گرمایہ دار از قوت است دعویٰ او بے نیاز حجت است
 باطل از قوت پذیرد شان حق خویش راحق داند از بطلان حق“
 فرماتے ہیں کہ صداقت اور قوت توام ہیں۔ ربح حق و باطل کی شرح قوت ہے اگر کوئی مدعی طاقت ور ہوگا تو اس کے دعوے کی صداقت کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ وہ طاقتور ہے اسے کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔ قوت سے باطل میں بھی حق کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔ یہی وہ فلسفہ حیات ہے جو جرمن ارادیت پسندوں کی تعلیم و تبلیغ سے جرمنوں کے مزاج

عقلی کا لازمی جزو بن چکا ہے۔ ریگل 1 نے کہا ہے کہ ”جو امر واقع ہے وہی حقیقی ہے اور جو حقیقی ہے وہی امر واقع ہے۔“ دوسرے الفاظ میں اگر کوئی جائز و قاهر حکومت کسی کمزور ملک پر قبضہ کر لے تو اس کے قبضے کا وجود ہی اس بات کا شاہد ہے کہ وہ حق بجانب ہے۔ نیٹشے کا نظریہ حیات بھی (Dionysian) اور رومانی ہے۔ یعنی وہ جارحانہ جذبات تصرف و تغلب کے مقابلے میں عقل و فہم کو پیچ سمجھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تمام مفکرین جو عقل و خرد کی تنقید کرتے ہیں اور پر جوش جذبات کو اس پر فوقیت دیتے ہیں وہ بالعموم قوت و صولت کے مبلغ بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ جرمنی میں جو رومانیت کا گہوارہ اڈلین ہے قوت پسندی کے فلسفیوں نے پرورش پائی تھی۔

اقبال اخلاق کی طرح فنون لطیفہ میں بھی سنگینی اور قاہری کی جستجو کرتے ہیں۔ وہ عشقیہ شاعری اور کلاسیکی موسیقی کو درخور اعتنا نہیں سمجھتے کیونکہ ان کے خیال میں یہ خودی کے ضعف کا باعث ہوتی ہے۔ اکبر الہ آبادی کو ایک خط لکھتے ہیں:

”ایک اور بے خودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو Lyrical Poetry کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ اس قسم سے ہے جو افنون اور شراب کا نتیجہ ہے۔“ 2

اسی بنا پر وہ ڈرامے کی بھی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ اس کی پیشکش میں کرداروں پر اپنی خودی باقی نہیں رہتی۔ انھیں تاج محل میں نسایت دکھائی دیتی ہے اور افغان سلاطین کی عمارتوں میں مردانگی کا جوہر اور خودی کا کمال دیکھتے ہیں۔ راقم کے خیال میں شخصیت کی تکمیل کے لئے فنون لطیفہ سے فیض یاب ہونا از بس ضروری ہے۔ آرٹ حسن و جمال کا ترجمان ہے اور حسن و جمال وہ قدر اعلیٰ ہے جس کے دامن میں انسانیت عالیہ کا نصب العین پرورش پاتا ہے جو شخص حسن سے اثر پذیر ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کے دل میں ہمدردی انسانی، ایثار اور قربانی کے جذبات کو تقویت ہوتی ہے اور وہ وسعتِ قلب و نظر کی دولت سے مالا مال ہو جاتا ہے۔ فنون لطیفہ شخصیت کے ضعف کا باعث نہیں ہوتے بلکہ اس میں بالیدگی اور ہمواری پیدا کرتے ہیں اور اسے توازن احساس و تناسب فکر سے روشناس کراتے ہیں۔ اس کے علاوہ

فنون لطیفہ میں دلچسپی لینے والا شخص زمانے کے مکروہات اور نامساعد حالات کا سامنا کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ مشہور جرمن موسیقار بیٹھوون نے اپنی موسیقی کے متعلق کہا تھا:

”یہ نغمہ اس غزدہ، حراماں نصیب اور زمانے کے ستائے ہوئے شخص کو جو مسرت اور پرسکون نیند سے محروم ہو چکا ہو سناؤ، وہ تمام رنج و الم بھول جائے گا۔“

یہی بات ہم تمام فنون لطیفہ کے صالح اثرات کے متعلق کہہ سکتے ہیں۔

نفیات جدید کی رُو سے قوت پسندی کی تہہ میں بے چارگی اور ضعف کا احساس لازماً موجود ہوتا ہے۔ فلاسفہ میں بھیجے اور ادباء میں آرائل سٹیونسن اور مرزا عظیم بیگ چٹائی دائم المرض تھے۔ اسی لئے انھوں نے قوت و صولت، ہنگامہ پسندی اور ہم آرائی کے مضامین و مطالب پیش کر کے اپنے احساس کہتری کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا ہے۔ لارڈ برٹھرسل نے بھیجے کے فلسفے پر بحث کرتے ہوئے اس کی مثال شیکسپیر کے ایک مشہور کردار کنگ لیر سے دی ہے۔ کنگ لیر کو اس کی سنگ دل بیٹیوں نے گھر سے نکال باہر کیا تھا۔ ان کی ناپاسی اور اپنی بے چارگی کے تلخ احساس نے کنگ لیر کے ذہن کو مآؤف کر دیا اور وہ دیوانگی کی حالت میں چلا اٹھا:

”میں وہ کروں گا! میں وہ کروں گا!! یہ مجھے بھی نہیں معلوم کہ وہ کیا ہو

گا..... جو تمام دنیا کو دہشت زدہ کر دے گا۔“

یہ اقتباس دے کر لارڈ برٹھرسل لکھتے ہیں: ”یہ ہے چند الفاظ میں بھیجے کا فلسفہ۔“

اقبال بھی بقول خلیفہ عبدالحکیم ”زندگی کے کسی شعبے میں عملی آدمی نہیں تھے۔ افکار و تاثرات نے ان کی شخصیت پر قبضہ کر لیا تھا۔“ وہ صبح سویرے سے لے کر رات گئے تک پہروں پلنگ پر نیم دراز لیٹے رہتے۔ آخری عمر میں محویت و استغراق کی یہ حالت ہو گئی تھی کہ سید نذیر نیازی کو ایک خط میں لکھا:

”مشاغل ضروری سے فارغ ہوا تو قرآن یا عالم تخیل میں قرون اولیٰ کی

سیر۔“

”ملفوظات اقبال“ سے ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

”ان کے کمرے کی حالت پریشان سی رہتی تھی دیواریں گردوغبار سے

اٹی ہوئی بستران کی اپنی دھوتی اور بنیان کی طرح میلا ہو جاتا مگر انھیں بدلوانے کا خیال نہ آتا۔ منہ دھونے اور نہانے سے گھبراتے اور اگر کبھی مجبوراً باہر جانا پڑتا تو کپڑے بدلنے وقت سرد آہیں بھرا کرتے۔ وہ فطرتاً سے تھے اس لئے اگر کہیں وقت کی پابندی ہوتی تو انھیں ہمیشہ دیر ہو جایا کرتی۔ ویسے چارپائی پر نیم دراز پڑے رہنے میں بڑے خوش تھے..... شام کو گھر کے دالان ہی میں وہ ایک چکر لگا لیا کرتے۔ اس کے علاوہ ان کی زندگی میں کامل مجود۔ تھا۔“

اقبال نے خود بھی اپنی سہل انگاری اور تن آسانی کا اعتراف کیا ہے۔

دیا اقبال نے ہندی مسلمانوں کو سوز اپنا یہ اک مرد تن آساں تھا تن آسانوں کے کام آیا
اس کے ساتھ وہ فاتحین عالم سکندر، نپولین، تیمور، محمود غزنوی وغیرہ کی تحریف میں
طب القساں ہیں:

جوش کردار سے شمشیر سکندر کا طلوع کوہ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
جوش کردار سے تیمور کا سیل ہمہ گیر سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب اور فراز
اُن کے صاحبزادے شیخ جاوید اقبال فرماتے ہیں:

”ابا جان دنیا بھر کے جری سپہ سالاروں سے والہانہ عقیدت رکھتے تھے۔ مجھے اکثر خالد بن ولید اور فاروق اعظم کی باتیں سنایا کرتے تھے۔ ایک دفعہ انھوں نے مجھے بتایا کہ نپولین کے اجداد عرب سے آئے تھے واسکوڈے گاما کو عربوں ہی نے ہندوستان کا راستہ دکھایا تھا۔ موسیقی کا قد چھوٹا ہے لیکن اس کے باوجود وہ دیو معلوم ہوتا ہے میں اس سے مل کر بے حد متاثر ہوا تھا۔“

نیشے کا محبوب پرندہ عقاب تھا جو بقول اس کے ہمیشہ زر و دشت کی مصاحبت میں رہتا تھا اقبال شاہین کو سراہتے ہیں ایک جگہ اپنے آپ کو بھی شاہین کا فوری کہا ہے:

فقیران حرم کے ہاتھ اقبال آگیا کیونکہ میر میر و سلطان کو نہیں شاہین کا فوری

شاہین کی خوریزی کے جواز میں فرماتے ہیں۔۔

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام سخت کوشی سے ہے تلخ زندگانی آئیں
جو کتوبر پر جھپٹے میں حزا ہے اسے پسر وہ حزا شاید کتوبر کے لہو میں بھی نہیں

جھپٹنا، پلٹنا، جھپٹ کر پلٹنا لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ

ان اشعار کے بعد شیخ جاوید اقبالؒ کا ایک بیان ملاحظہ ہو:

”کسی قسم کا خون بہتے نہ دیکھ سکتے۔ ایک دفعہ دالان میں کھیلنے ہوئے
مجھے ٹھوکر جو لگی تو منہ کے بل گرا۔ میرا نچلا ہونٹ اندر سے کٹ گیا۔ ابا جان
اتفاق سے ادھر سے گزرے اور میرے منہ سے خون بہتا دیکھ کر بجائے اس
کے میرے قریب پہنچیں یا مجھ سے پوچھیں کہ کیا ہوا وہ چند لمحوں کے لئے
ساکت و مبہوت کھڑے رہے پھر ان کے قدم ڈگمگائے اور وہ بے ہوش ہو کر
گر پڑے۔“

جرمنی کے ایک پروفیسر بلا کر نے اپنے ایک نفسیاتی مریض کا حال لکھا ہے جو
احساس کہتری کا شکار تھا اور جس نے اپنی قوت اور برتری کا مظاہرہ کرنے کے لئے مختلف اور
طرح طرح کے قتل کئے تھے۔ اس مریض نے اپنے مصروفیات میں ہینٹے کے فلسفے کا بھی حوالہ
دیا ہے جس کا اقتباس خالی دل چسپی نہ ہوگا۔ وہ کہتا ہے:

”آج میں اس مقبول فلسفی یعنی ہینٹے کے سارے ہیروؤں پر واضح کر دیتا
چاہتا ہوں کہ ہینٹے کی تحریر اور اس کے خیالات اس کی کمزوری پر دلالت کرتے
ہیں۔ جب انسان اپنے آپ کو کمزور اور بزدل محسوس کرتا ہے تو وہ اکثر چاہتا
ہے اور اپنے آپ کو بارعب اور طاقتور دکھانا چاہتا ہے۔ لڑائی میں بڑے
بڑے بول اور نعرے اسی وقت لگائے جاتے ہیں جب ایک فریق احساس
کہتری کا شکار ہو جائے۔ وہ انسان جو طاقتور ہیں انہیں اپنے آپ کو بڑھا
چڑھا کر دکھانے کی ضرورت ہی نہیں..... جب میں انسان کی طوفانی قوتوں پر

دھیان دیتا ہوں، جب طاقتور، بے نیاز، جنگجو، دنیا میں تہلکہ مچا دینے والے
 بھرموں کے خیال سے جھوم جھوم اٹھتا ہوں تو مجھے اپنے میں کی محسوس ہوتی
 ہے۔ جب میں خونخوار درندوں کے متعلق سوچتا ہوں تو میں ان سب کو اپنے
 آپ سے بلند تر تصور کرتا ہوں انھیں اپنا الٹ سمجھتا ہوں۔ میں سوچتا ہوں کہ
 ان میں تو میں ہیں جو مجھ میں نہیں۔“

اقبال کے رومانی افکار کا جائزہ لینے کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ رومانی
 الطبع ہونے کے باعث اقبال ان متنوع اور پیچیدہ سیاسی، اقتصادی، عمرانی اور علمی عقیدوں کا
 کوئی واضح حل پیش کرنے سے قاصر رہے جو آج مسلمانان عالم کو درپیش ہیں۔ ہر برٹ نے
 کہا ہے کہ ”رومانیت فرد کے ذاتی تخیلات و جذبات کے تسلا کا نام ہے۔ اور کلاسیکیت اجتماعی
 زندگی کی ترجمانی کو کہتے ہیں۔“

چنانچہ رومانی ہونے کے باعث اقبال نے بھی صرف شاعر اور پرکشش تعمیرات
 (Generalities) کی طرف توجہ دلانے پر کفایت کی ہے جن کے مطالعہ سے فرد کے تخیلات
 اور جذبات کو ہنگامی طور پر تو ضرور اکسایا جاسکتا ہے لیکن جن کی مدد سے کوئی موثر اور نتیجہ خیز
 اجتماعی اقدام نہیں کیا جاسکتا۔

تاویلات اقبال

لفظ ”تاویل“ کے لغوی معنی کسی بات کے نتیجے کے ہیں۔ تفسیر و کلام کی اصطلاح میں جب کسی لفظ کا ایسا مطلب لیا جائے جو اس کے ظاہری مطلب سے ہٹا ہوا ہو تو اسے تاویل کہتے ہیں۔ تاویل کی مدد سے اہل مذہب اپنے عقائد اور فلسفہ و سائنس کے نظریات کے درمیان مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کوشش میں بسا اوقات ظاہری معانی سے اعراض کیا جاتا ہے اور ایسے معانی مراد لئے جاتے ہیں جو نصوص سے بظاہر متبادر نہیں ہوتے۔ بقول سرسید احمد خان ”ثبات بعد الوقوع اور کنایات و اشارات و استعارات و دلالات کی قسم کو ان میں گھسیڑ کر ان کو کھینچا اور تانا گیا اور ایسے معنی ان میں سے نکالے گئے جو خیالات شاعرانہ سے کچھ زیادہ رتبہ نہیں رکھتے۔“ تاویل کا ذکر کرتے ہوئے بے اختیار یونان قدیم کا ایک قصہ یاد آ جاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ یونان کے ایک علاقے میں ایک رہزن لوٹ مار کیا کرتا تھا۔ اس کا نام پروتھرستیس تھا۔ یہ شخص بڑا ظالم اور سفاک تھا۔ اس نے لوہے کا ایک پلنگ بنوا رکھا تھا۔ جب کسی وہ کسی شخص کو گرفتار کر کے لاتا تو اُسے اپنے پلنگ پر چت لٹا دیتا۔ اگر اس مظلوم کی ٹانگیں پلنگ کی پانسی سے بڑھ جاتیں تو وہ اپنے کپھاڑے سے اس کی ٹانگیں کاٹ کر پلنگ کی لمبائی کے برابر کر لیتا اور اگر وہ آدمی پستہ قد ہوتا اور اس کی ٹانگیں اپنی پلنگ

کی پابندی تک نہ پہنچ سکتیں تو وہ اس کے پاؤں چڑے کے مضبوط قسموں سے باندھ کر اور زور سے کھینچ کر اس کی ہاتھیں پلنگ کے برابر کر لیتا تھا۔ اس کھینچا تانی میں اس اجل گرفتہ کے بدن کے جوڑا کھڑ جاتے تھے..... ارباب تاویل بھی پروترسطیں کی طرح نصوص کے معانی کو کھینچ تان کر اپنے ذاتی منشا و مطلب کے مطابق ڈھال لیتے ہیں جس سے ان کے اصل معنی مجروح و مذہب بوج ہو کر رہ جاتے ہیں۔

تاریخ علم کلام میں سب سے پہلے فلو یہودی اور نوظلاطونی عیسائی متکلمین کلیمٹ دلی، ترتولیاں اور اوراگجن نے محاصر فلسفے اور توریت و انجیل کے نصوص میں توفیق و تطبیق کی کوشش کی۔ آٹھویں اور نویں صدیوں میں جب نوظلاطونی افکار کی اشاعت دنیائے اسلام میں ہوئی تو مسلمان متکلمین بھی تاویل کو بروئے کار لا کر مذہب اور فلسفے کے درمیان مفاہمت کرنے لگے۔ راسخ العقیدہ علماء نے ان کی سخت مخالفت کی۔ مثلاً جہد بن درہم نے کہا کہ خدا عرش پر متمکن نہیں ہے۔ نہ اس کا کوئی خاص مستقر و مقام ہے۔ ابن قتیبہؒ اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:

”یہ لوگ قرآن مجید کی عجیب و غریب تفسیریں کر کے اس کو اپنے مذہب کے مطابق بنانا چاہتے ہیں۔ چنانچہ ایک فریق وسع کر سہ اسطوت والا راض کی تفسیریں میں کرسی کے معنی علم کے لیتا ہے اور اس کو یہ پسند نہیں کہ خدا کے لئے کرسی ہو۔ یہ لوگ عرش کے دوسرے معنی بیان کرتے ہیں حالانکہ عرب صرف تخت کو عرش کہتے ہیں۔“

ابوہذیل علاف کہتا تھا کہ میزان محض ایک تمثیل ہے۔ اسی طرح سوال قبر، فشار قبر، صراط، برزخ وغیرہ سے انکار کیا گیا۔ غزالی نے ”الہدھ“ میں ایک شخص کا واقعہ بیان کیا ہے جس نے اپنے ایک مردہ غلام کے منہ میں اناج کے دانے بھر دیا کہ اسے دفن کر لیا تھا۔ چند دنوں کے بعد اس کی نعش کھود کر نکالی گئی تو لوگوں نے دیکھا کہ اس کے منہ میں غلے کے دانے موجود تھے۔ اس شخص نے کہا ”دیکھو اس نے منکر نکیر کے سوالات کا جواب نہیں دیا۔“ حنابلہ، احناف، مشبہ، مجسمہ اور دوسرے ارباب ظاہر نے تاویل آرائی کی شدید مخالفت کی۔ ابن حزمؒ نے ایسی جو ظاہری اہل مذہب تھا لکھتا ہے:

”حمیم جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کا دین ظاہر ہے جس میں کوئی باطن

نہیں۔“

ہشام بن عمرو معجزات کا منکر تھا۔ وہ حضرت موسیٰ کے لئے دریا کے پھٹنے، لامنی کے سانپ بن جانے اور مردوں کو زندہ کرنے اور شق القمر کا منکر تھا۔ مقریزی لکھتا ہے: ”و کذب بانسحاق القمر۔“ بغداد میں بنی مؤیہ اور ہشام میں ہمدانوں کے برسر اقتدار آ جانے سے جب فرقہ باطنیہ کو فروغ ہوا تو انھوں نے تاویل کو اپنے مذہب کی اساس قرار دیا۔ اسمعیلیہ، قرامطہ، صابحہ، خرم دبیہ، بابکیہ، فاطمین مصر وغیرہ باطنی المذہب تھے اُن کا عقیدہ تھا کہ ہر ظاہر کا صدور باطن سے ہوتا ہے جس کا وہ ظاہر مظہر ہوتا ہے اور صرف امام برحق ہی باطنی علم کے اسرار و رموز کو سمجھ سکتا ہے۔ نبی عالم ظاہر اور شریعت کا حاکم ہے اور امام باطن کا رمزشناس سمجھا جاسکتا ہے۔

یہ لوگ ظاہر کو تنزیل کہتے تھے اور باطن کو تاویل کا نام دیتے تھے اور نصوص کی تاویل کو مذہبی فرائض میں شمار کرتے تھے۔ چنانچہ ان کے خیال میں ایلیس محض قوت و ہمیہ کا نام ہے۔ حور و قصور چھپے ہوئے اسرار ہیں۔ منکر کبیر سے مراد ہے نیک اور بد اعمال۔ دوزخ سے مراد جسمانی اذیت ہے اور جنت سے جسمانی راحت وغیرہ وغیرہ۔ امام احمد بن حنبلؒ

المرتضیٰ فرقہ باطنیہ کے ذکر میں لکھتے ہیں:

”وحی اور نزول ملائکہ سے انکار کرتے ہیں اور وہ ایسی باتوں کو اشارے اور استعارے سمجھتے ہیں جن کو عام لوگ نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک موسیٰ کے اژدہا سے ظاہر قرآن کے موافق اژدہا مراد نہیں ہے بلکہ موسیٰ کی حجت مراد ہے اور بادلوں کے سایہ کرنے سے موسیٰ کا اپنی قوم پر حاکم ہونا مراد ہے نہ کہ حقیقت میں بادل اُن پر سایہ کرتا تھا۔ وہ عیسیٰ کے بن باپ کے پیدا ہونے سے منکر ہیں اور اُن کے نزدیک نبوت ایک قوت ہے جو نبی کے دل پر وارد ہو کر اس کو علیٰ روشنی سے منور کر دیتی ہے اور اسی قوت سے نبی حقائق اشیاء اور طبائع اجسام سے آگاہ ہوتا ہے۔ معاد سے ان کے نزدیک ہر چیز کا اپنی اصلی طبیعت کی طرف مائل ہونا مراد ہے اور قرآن میں جو جنت کے کھانے پینے کی

چیزوں کا ذکر ہے اس کو بھی نہیں مانتے کیونکہ ان کے نزدیک اعادہ معدوم محال ہے۔“

باطنیت نے مذہب کے علاوہ فلسفے اور تصوف پر بھی گہرے اثرات ثبت کئے فلاسفہ اسلام میں سب سے پہلے اخوان الصفا نے جو باطنی العقیدہ تھے، تاویل آیات کر کے اسلامی شعائر کو ازسرنو نو فلاحیت کی بنیادوں پر مرتب کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ حاملانِ عرش (فرشتوں) کے متعلق انھوں نے کہا کہ جو ستارے نویں آسمان میں جڑے ہوئے ہیں وہی حاملانِ عرش ہیں۔ کہتے ہیں: اعلم یا اخی ان الملائکۃ الحافین بالعرش ہم حملة العرش و ہی الکواکب الثابتة الحافون بالفلک التاسع من داخلہ۔ اس کے ساتھ وہ کہتے ہیں کہ جن فرشتوں نے آدم کو سجدہ کیا تھا وہ نفوس حیوانی تھے۔ و اما الملائکۃ الذین سجد و الادم الی البشر فهم الذین فی الارض خلفاء هو لاء الذین ہم فی الافلاک و ہی نفوس سائر الحيوانات و الساجت لادم ذریۃ باقال و ابی ابلیس عن سجدۃ ادم و ہی القوت الغضبیۃ و الشهوانیۃ و النفس الامارۃ بالسوء۔ اخوان الصفا ابلیس کو نفس امارہ یا قوت غصبیہ شہوانیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

اخوان الصفا کے رسائل سے فلاسفہ، متکلمین اور صوفیہ نے بیش از بیش استفادہ کیا۔ اسماعیلیہ نے اپنے الہیاتی نظریات اور منطقی دلائل ان سے اخذ کئے۔ غزالی نے اپنی تصانیف میں چاہا ان کی تکفیر کی لیکن ان کے افکار و نظریات سے استفادہ بھی کرتے رہے۔ ۱۔ امام رازی جی اخوان الصفا کی رایوں کی طرف بہت میلان رکھتے تھے لیکن انہما کرتے تھے۔ اس لئے تاواقف شخص ان کو سنی اشعری خیال کرتا ہے۔ بوعلی سینا کا باپ ہمیشہ رسائل اخوان الصفا کو زیرِ نظر رکھتا تھا۔ خود بوعلی سینا نے نظریہ عقول ان سے اخذ کیا۔ ابن رشد اور متحقق طوسی سے لے کر ملا صدور اور ملا ہادی سبزواری تک اکثر فلاسفہ اسلام نے اخوان الصفا کے نظریہ فصل و جذب سے استفادہ کیا ہے۔ صوفیہ میں منصور حلاج اور شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے نظریات پر اخوان الصفا کا اثر مسلم ہے۔ منصور حلاج کو تو باطنیہ کا داعی بھی سمجھا جاتا تھا۔ شیخ اکبر نے باطنیہ کے رنگ میں قرآن کی تمثیلی تفسیر لکھی۔ ان کے خیال میں جنت اور دوزخ میں

۱ تاریخ فلسفہ اسلام ڈی پور

۲ امام رازی، مولوی عبدالسلام ندوی

کچھ بھی فرق نہیں سوائے اس کے کہ جنت میں ذات باری کا دیدار نصیب ہوگا۔ وہ جہنم میں عذاب جسمانی کے قائل نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ دوزخ کا عذاب محض انسانوں کے اعمال کی تمثیلات ہیں۔ جنت کا مطلب ہے دوئی کا پردہ اٹھ جانا۔ دوزخ انسان کی اپنی خودی اور انفرادیت کے احساس کا نام ہے اور جنت ہے انسان پر اپنی ربوبیت کا انکشاف ہونا۔ اہل ناصراط المستقیم (دکھا ہم کو سیدھا راستہ) کی تفسیر میں شیخ اکبر سیدھے راستے سے وحدت الوجود مراد لیتے ہیں۔ ان کا مشہور نظریہ ہے کہ جو وحی ہوتی ہے وہ خارج سے نہیں ہوتی بلکہ الہام وحی کا سرچشمہ خود اس کے دل کے اندر موجود ہوتا ہے ”فصوص الحکم“ میں فرماتے ہیں:

”نای صاحب کشف شاهد تلقی الیہ مالم یکن عنده من
المعارف وتمخه ما لم یکن فی یدہ فلنک الصورة غیرہ فمن
شجرة نعه جنی ثمرة غرسہ۔“

”جب کسی صاحب کشف کو کوئی صورت نظر آئے جو ایسے معارف و علوم
القا کرتی ہے جو پہلے اس کو حاصل نہ تھے تو یہ خود اس کی صورت ہے اس نے
اپنے ہی نفس کے درخت سے میوہ توڑا ہے۔“

یہی خیال مولانا روم نے مثنوی میں پیش کیا ہے انھوں نے وحی والہام کی مثال
خواب سے دی ہے۔ کہتے ہیں کہ جس طرح حالت خواب میں ایک شخص یقین کر لیتا ہے کہ
فلاں شخص مجھ سے بات کر رہا ہے حالانکہ وہ موجود نہیں ہوتا، اسی طرح وحی کے متعلق بھی ملہم کو
یقین ہو جاتا ہے کہ آواز خارج سے آرہی ہے حالانکہ آواز خود اس کے باطن سے آرہی
ہوتی ہے۔

طولی کا یہ زوجی آواز۔ او	اندرون تست باشد ساز۔ او
از پے روپوش عامہ درجہاں	وحی دل گو ینداو را صوفیاں
چیز دیگر ماند اما گفتنش	با تو روح القدس گوید نے منش
نے تو گوئی ہم بگوش خویشتن	بے من و بے غیر من اے ہم تو من
بچوں آں وقتیکہ خواب اندر شوی	تو زچش خود بہ پیش خود روی

بشنوی از خویش دپرداری فلان با تو اندر خواب گفت است آں نہاں
تو یکے تونیقی اے خوش رفتی بلکہ گر دونی و دریا ئے عیسیٰ
مولانا عبدالحی "بحر العلوم" شرح اشعارِ بشنوی میں فرماتے ہیں:

"تو جبرئیل جو انبیاء کو نظر آتے ہی اور خدا کی طرف سے وحی لاتے ہیں وہ حقیقت جبرائیل ہے جو انبیاء کی قوتوں سے ایک قوت کا نام ہے۔ یہی قوت صورت بن کر عالم مثال میں انبیاء کو محسوس ہوتی ہے اور خدا کی طرف سے قاصد بن کر پیغام لاتی ہے تو انبیاء اپنے آپ ہی سے مستغنیض ہوتے ہیں نہ کسی اور سے۔ جو کچھ ان کو نظر آتا ہے وہی ہے جو خود ان کے خزانے میں مخزون ہے۔"

باطنیہ کی طرح مولانا روم کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ قیامت خارجی واقعہ نہیں ہوگا بلکہ انسان کی نفسی کیفیت ہوگی۔ پہاڑ شق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت ظاہر ہو جائے گی:

والسما الشقت آخراز چہ بود از یکے چشمے کہ ناگاہ برکشود
ہیں قیامت شو قیامت را بہ ہیں دین ہر چیز را شرط است این
حضرات صوفیہ نے تاویل میں عجیب و غریب موٹکائیاں کی ہیں۔ حضرت میاں میرؒ نے ختم اللہ علیٰ قلوبہم و علیٰ سمعہم کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا:

"خواص صوفیہ کے حق میں ہے ان کے دلوں پر مہر کر دی گئی تاکہ ان کا دل غیر اللہ کی جستجو نہ کرے اور ان کی آنکھ غیر اللہ کو نہ دیکھے اور ان کے کان غیر اللہ کی آواز نہ سن سکیں۔"

طاہ شاہ بدخشاہی یا ایہا الذین امنوا لا تقرہو الصلوٰۃ و انتم سکاری کی تفسیر یوں کرتے ہیں:

"اے وہ شخص جسے شکرِ حقیقی میرا آ گیا ہے۔ نماز کے نزدیک نہ جانا۔ حالتِ شکر و مستی میں۔ جو شخص حالتِ شکر میں ہو وہ نمازی سے بلند مرتبہ ہوتا ہے۔ اگر مستی مجازی ہے تو نماز پڑھنا ممنوع ہے تاکہ نماز طوط نہ ہو جائے۔"

اس صورت میں نماز کی عزت ہے۔ اگر سر حقیقی ہے تو بھی نماز پڑھنا ممنوع ہے۔ اس صورت میں سر حقیقی کی عزت ہے۔ جب نمازی ہی نہ رہا تو نماز کون پڑھے گا۔“

ایران کے مدعی نبوت مرزا علی محمد باب نے مجوسیت، مانویت اور فلسفہ نوظلاطونیت پر باطنیت کا پوند لگا کر ایک نیا مذہب ایجاد کیا۔ ان کا تفسیر آیات کا تمثیلی انداز باطنیہ قدیم ہی سے ماخوذ ہے۔ اپنی کتاب ”بیان“ میں فرماتے ہیں: 1:

”جناب محمدؐ کے مخاطب وحشی اور بدوی لوگ تھے۔ اس لحاظ سے کہ وہ بعث، معاد، جنت، نار و غیرہ کا صحیح مفہوم سمجھنے سے قاصر تھے۔ آنحضرتؐ ان کے مفہوم مادی صورتوں میں ان کے سامنے پیش کرتے تھے تاکہ وہ آسانی سے سمجھ سکیں لیکن دورہ بیان میں مخاطب دانا اور متمدن لوگ یعنی ایرانی ہیں اس لئے الفاظ اور اصطلاحات مذکورہ کو دوسری طرز میں بیان کیا گیا اور ان الفاظ کے ایسے معنی مراد لئے گئے جو عقل و فہم سے زیادہ قریب تھے مثلاً قیامت سے مراد ہر زمانے میں شجر حقیقت کا ظہور ہے۔ قیامت کے لئے کوئی مردہ قبروں سے نہیں اٹھے گا بلکہ بعثت یہی ہے کہ اس زمانے کے پیدا ہونے والے لوگ زندہ ہو جاتے ہیں۔ قیامت کا دن بھی دوسرے دنوں کی مانند ہے۔ آفتاب حسب معمول طلوع و غروب ہوتا ہے۔ جس سر زمین میں قیامت برپا ہوتی ہے بسا اوقات وہاں کے باشندے اس سے مطلع نہیں ہوتے۔ اسی طرح نقطہ ظہور کی تصدیق اور اس پر ایمان لانے کو جنت کہتے ہیں۔ عالم حیات میں تو جنت کی یہ حقیقت ہے لیکن جنت بعد از موت کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں۔ دوزخ سے مراد نقطہ ظہور پر ایمان نہ لانا اور اس سے انکار کرنا ہے۔ برزخ وہ موت ہے جو دو ظہوروں کے درمیان حد فاصل ہے۔“

اٹھارویں اور انیسویں صدیوں میں جب مغربی علوم کی ہمہ گیر اشاعت ہوئی اور سائنس کے انقلاب پر در نظریات نے مشرق میں روانہ پایا تو پڑھے لکھے مسلمان از سر نو اپنی

مذہبی روایات اور فکری میراث کا جائزہ لینے پر مجبور ہو گئے اور متکلمین نے سائنس اور مذہب کے مسلمات کا تعارض رفع کرنے کی کوشش شروع کی اور تاویل کو بروئے کار لا کر نئے سرے سے تفسیر آیت کا آغاز کیا گیا۔ اس کوشش میں ہندوستان میں سر سید احمد خاں اور مصر میں سید جمال الدین افغانی کے تلامذہ پیش پیش تھے۔ سر سید احمد خاں کا اصول تفسیر تو یہ تھا کہ ”خدا نے ان پڑھ بدوؤں کے لئے ان ہی کی زبان میں قرآن اتارا ہے پس ہمیشہ قرآن مجید کے سیدھے سادے معنی لینے چاہئیں۔“ لیکن بعد میں انھیں یہ اشکال درپیش ہوا کہ سیدھے سادے معنی لینے سے جدید دور کے تعلیم یافتہ طبقے کی تسکین نہیں ہو سکے گی۔ چنانچہ اخوان الصفا کی طرح انھوں نے بھی قرآن کی تمثیلی تفسیر لکھنے پر کمر ہمت باندھی۔ اخوان الصفا کے تتبع میں سر سید نے شیطان کے وجود خارجی سے انکار کیا اور فرمایا ”شیطان کے وجود خارجی ہونے کا کوئی ثبوت نہیں ہے جو لوگ اس کے قائل ہوئے ہیں۔ انھوں نے خود اپنی ہی صورت آئینے میں دیکھی ہے۔“ لفظ شجر کو بھی تمثیل قرار دیا ہے۔

”لفظ شجر کا قرآن مجید میں موجود ہے۔ کیا حقیقت میں وہ ایسا ہی درخت ہے جیسے للومالی اور کلوسان بویا کرتا ہے اور جیسے کہ حقیقی معنی میں لفظ شجر کے ہمارے خیال میں آتے ہیں۔ غالباً اس کا تو انکار نہ کریں گے بلکہ اور مراد شجر سے لو گے۔ پس جہاں تک لفظ شجر سے اس کے حقیقی معنی یا للو اور کلوسا بویا ہوا درخت مراد نہ لے تو وہ ایک تمثیل رہ جائے گا۔“

اسی طرح سر سید ہبوط آدم کو بھی تمثیلی سمجھتے ہیں: 1:

”قرآن مجید کے یہ معنی لینے کہ جب آدم و حوا نے میہوں کے درخت کا پھل کھایا تو اُن کے اعضائے مخصوصہ دکھائی دینے لگے۔ قرآن مجید کی خوبی اور اس کے ادب اور اس کے حکمت کے بھرے ہوئے ہونے پر یقین کرنا ہے یا یہ معنی لینے کہ اس قوت کی ترغیب نے ظاہر کر دیا کہ انسان میں خدا کی نافرمانی کرنے کی برائی ہے۔ قرآن کی بزرگی اور اس کی عزت اور اس کی حکمت و معرفت سے بھرا ہوا ہونا یقین کرنا ہے اگر پہلے ہی معنی سچ ہوں تو مجبوری سے کہنا پڑے گا کہ سخن جنہی عالم بالا معلوم شد۔ حضرت کو مہکلو

بولنے بھی نہیں آتے چہ جائے خدائی۔ کجا گے ہوں کھانا اور کجا اعضائے مخصوصہ کا دکھائی دینا۔ نعوذ باللہ منہا۔ خدا کی عظمت و شان کو خیال کرو۔ اور پھر قصہ آدم کو دیکھو اور کہو کہ تمہارا دل یقین کرتا ہے کہ خدا میں اور فرشتوں میں ایسی تکرار اور مناظرہ ہوا ہو جیسا کہ الفاظ ظاہری سے سمجھا جاتا ہے۔ پس اگر ان الفاظ کے وہی معنی ہوں تو خدا میں اور فرشتوں میں خدائی اور بندگی کا ہے کوہوئی بھٹیاریوں کی ٹوٹو، نہیں نہیں ہوئی۔ اگر یہ سچ ہے تو ہم کو اپنے نوکروں کی شکایت نہیں کہ خدا کے نوکر ہمارے نوکروں سے بھی زیادہ لڑتے ہیں۔“

”اس تمام قصے سے اگر وہی ظاہری معنی مراد ہوں تو خدا کے علوئے مرتبہ اور تقدس و تنزیہ میں بھی بد لگتا ہے۔ پس اس اصول سے جو آپ نے قائم کیا ہے ایسی حالت میں عدول معنی حقیقی سے ضروری ہے۔ یہ تمام تمسلی رہ جاتی ہے نہ اصلی۔“

اخوان الصفا کی پیروی میں سرسید نے اپنی تفسیر میں فرشتوں کو خدا کی قدرتیں اور قوی قرار دیا ہے جو تمام مخلوق میں موجود ہیں اور باطنیہ اور صوفیہ وجودیہ کی طرح جبرئیل کے خارجی وجود سے بھی انکار کیا اور کہا کہ بجز ملکہ نبوت کے جس کو ناموس اکبر کہتے ہیں کوئی ایلی پیغام پہنچانے والا نہیں ہوتا۔ اس کے ساتھ جنوں کو صحرائی اور پہاڑی لوگ قرار دے دیا۔ جیسا کہ سابقہ اوراق میں ذکر ہو چکا ہے سرسید احمد ہندوستان میں تحریک عقلیت کے بانی ہیں۔ لیکن اس امر کی طرف توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان کی عقلیت نے جدید علوم کی روشنی میں آگے قدم بڑھانے کی بجائے اخوان الصفا کی باطنیت کا سہارا لیا جس سے اس تحریک کی افادیت متعید اور محدود ہو کر رہ گئی۔ چنانچہ سرسید کی محولہ بالا تاویلات کو ان کے علمی کارناموں کا سب سے کم قابل قدر حصہ سمجھا جاسکتا ہے۔

مصر میں فرید وجدی اور شیخ ططاوی جوہری نے علم کلام کی تجدید کی کوششیں کیں۔ جوہری نے اپنی تالیف ”کتاب التاج المصح بجواہر القرون والعلم“ میں آیات قرآن کی تاویل کر کے جدید علوم دینیت، نباتات، طبعیات، علم الحیوان وغیرہ کے نظریات ان میں سے نکالنے کی کوشش کی ہے۔ شیخ ططاوی کی جدید سائنس سے واقفیت بچوں کی درسی کتابوں تک محدود تھی۔ اس لئے ان کی تاویلات میں بھی رکاکت کا احساس ہوتا ہے۔

اقبال نے بھی اپنے پیش رو متکلمین کی طرح عقل و نقل میں تطبیق کرنے کی کوشش کی اخوان الصفا اور دوسرے باطنیہ کی طرح ان کو بھی اس بات کا احساس تھا کہ اگر نصوص کے ظاہری معنی پر اکتفا کیا گیا تو مذہبی عقائد و شعائر کی مفاہمت جدید فلسفے اور سائنس کے ساتھ نہیں کی جاسکے گی چنانچہ انھوں نے ظاہری معانی سے اعراض کیا اور ان کی حسب منشا تاویل کر کے ان کی مطابقت آئن سٹائن، برگس، فیسے، الگور، جیمز وارڈ وغیرہ کے افکار و نظریات سے کرنے کی کوشش کی۔ مقالہ زیرِ نظر میں ہم ان کے چند اہم دلائل و تاویلات کی طرف توجہ دلائیں گے۔

نظریہ خودی:

اقبال نے یورپ سے لوٹ کر نظریہ خودی پیش کیا۔ جب ان کے ناقدین نے کہا کہ یہ نظریہ جرمن فلسفی فیسے سے ماخوذ ہے تو انھوں نے فرمایا ”میرا دعویٰ ہے کہ ”اسرار کا فلسفہ“ مسلمان صوفیاء اور حکماء کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے۔“ لیکن یہ دعویٰ محلِ نظر ہے۔ اس کی طرف توجہ دلاتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم 1 لکھتے ہیں:

”خودی کے فلسفے کی تائیس میں صفحہ 12 پر جو اشعار ہیں وہ فیسے سے ماخوذ ہیں۔ جس کا فلسفہ یہ تھا کہ عین ذات یا حقیقت وجود انائے سائی ہے۔ عمل اس کی فطرت ہے۔ اخلاقی عمل اور پیکار اور نشوونما کے لئے اس نے غیر ماسوا پیدا کیا تھا کہ امکان پیکار اور اس کے ذریعے سے امکان اور ارتقاء ممکن ہو جائے۔ اس فلسفے کو جوں کا توں اقبال نے اپنے بیخ و بن اور رنگین انداز میں بیان کیا ہے کہ فلسفے کا خشک صحرا گلزار ہو گیا ہے۔“

راقم کے خیال میں اقبال کا نظریہ خودی بہ تمام و کمال فیسے سے ماخوذ ہے۔ ہم ”اقبال کا تصور ذات باری“ اور ”اقبال اور نظریہ وحدت الوجود“ میں مفصل بحث کر چکے ہیں کہ ”اقبال کا تصور ذات باری“ سریانی ہے جو اسلام کے شخصی اور ماورائی تصور کے منافی ہے۔ اقبال فیسے کے تتبع میں خودی مطلق کے قائل ہیں جس سے تمام خودیوں کا صدور و رورہا ہے اور جو کائنات میں جاری و ساری ہے۔ برٹنڈرسل، 3 فیسے کے اس سریانی نظریے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”فہمے کا فلسفہ اس خیال سے شروع ہوتا ہے کہ عالم امکان میں سوائے خودی کے اور کسی چیز کا وجود نہیں ہے کیونکہ وہ اپنے آپ کو Posit کرتی ہے۔ اگرچہ خودی کے علاوہ کسی اور چیز کا وجود نہیں ہے پھر بھی ایک دن خودی کو خفیف سا جھکا لگتا ہے اور نتیجتاً وہ ناخودی کو Posit کرتی ہے۔ پھر اس میں کئی درجے اشراق کا عمل ہوتا ہے۔ بعینہ جیسے الہیات عرفان و تصوف میں موجود ہے۔ صوفیہ اس اشراق کو خدا سے منسوب کرتے تھے اور اپنے آپ کو حقیر سمجھتے تھے۔ فہمے الیقا اور خدا کے درمیان کسی قسم کا فرق کرنا غیر ضروری سمجھتا ہے۔“

یاد رہے کہ نواشراقیت اور وحدت الوجود میں بھی اشراق و تجلی کا یہ تصور موجود ہے فرق محض یہ ہے صوفیہ وجود یہ نے خدا کو وجود مطلق کا نام دیا ہے اور فہمے اور اقبال اسے انا نے کبیر یا انا نے مطلق کہتے ہیں دونوں نظریات میں اس کی حقیقت نفسی ہے اور تمام نفوس اور خودیوں کا اس سے صدور ہو رہا ہے۔ فریک تھلی ۱ نے فہمے کے اس نظریے کو نہایت جامع انداز میں پیش کیا ہے:

”فہمے کے ہاں حقیقت کلیہ خودی پر مبنی ہے۔ خودی کے علاوہ کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ بحیثیت خود فعال ہونے کے خودی کو مزاحمت اور مخالفت کی ضرورت ہے جس کے خلاف وہ کشش کر سکے اور اس طرح اپنی ذات کا شعور اور اپنی آزادی اس پر آشکار ہو جائے۔ فہمے خودی سے انفرادی خودی مراد نہیں لیتا بلکہ مجرد خودی مراد لیتا ہے جو آفاقی اور ہمہ گیر ہے۔ اسے وہ مطلق خودی کا نام دیتا ہے۔ تمام خودیوں کا صدور و مسلسل و متواتر مطلق خودی سے ہو رہا ہے۔ انفرادی خودی میں آ کر مطلق خودی فرد کو مادی دنیا کے خلاف کشش کر کے آزاد روی کے حصول کی تحریک کرتی ہے۔ یہ کشش مسلسل اور لاتناہی ہے۔ قانون اخلاق کے ساتھ آزادی کا تصور وابستہ ہے اور آزادی کا مطلب ہے ہم جدوجہد، خارجی ماحول کے خلاف یہی کشش بالآخر بھائے دوام پر منتہی ہوتی ہے۔ فہمے نظریاتی اخلاق کا قائل نہیں ہے۔ اس کے نزدیک اخلاق اور

عمل لازم و ملزوم ہیں۔ اخلاق داخلی اور خارجی کفکش سے صورت پذیر ہوتا ہے بلکہ یہی مسلسل جدوجہد اخلاق ہے۔“

ان اقتباسات سے صاف ظاہر ہے کہ فطری کی اہمیت میں وجود مطلق کی ماہیت مجرد خودی ہے جو فعال ہے اور کائنات میں جاری و ساری ہے۔ اس مطلق خودی سے انفرادی خودیوں کا صدور ہو رہا ہے۔ مطلق خودی کو اپنی فعالیت کی ورزش کے لئے مزاحمت کی ضرورت ہے۔ اس لئے وہ غیر خودی کو پیدا کرتی ہے اور کفکش کا آغاز ہوتا ہے۔ یہی مطلق خودی انفرادی خودی میں نفوذ کر کے اسے عالم مادی کی خلاف جدوجہد پر آمادہ کرتی ہے۔ اقبال نے یہی خیالات من و عن اپنی شاعری اور خطبات میں پیش کئے ہیں۔ فرماتے ہیں۔

ہر چہ می بینی ز اسرار خودی ست	بیکر ہستی ز آثار خودی ست
آشکارا عالم پندار کرد	خوشن را چوں خودی بیدار کرد
غیر او پیدا ست از اثبات او	صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او
خوشن را غیر خود پنداشت است	در جہاں حتم خصومت کاشت است
تا فرایند لذت پیکار را	سازد از خود بیکر اغیار را
تا شود آگاہ از نیروئ خویش	می کشد از قوت بازوئ خویش
ہجو گل از خون وضو عین حیات	خود فریبی ہائے او عین حیات
	ایک اور جگہ ارشاد ہوتا ہے۔

نخستین پر تو ذاتش حیات است	خودی تعویذ حفظ کائنات است
درویش چوں یکے بیدار گردد	حیات از خواب خوش بیدار گردد
نہ مارا بے کشود او نمو دے	نہ او را بے نمود ما کشود دے
بآئینے کہ باخود درتیز است	ز سوز اندرون در جست و خیز است
کف خاک از ستیز آئینہ خامے	جہاں را از ستیز او نظامے
نخیزد جز گھر ندرزد او	نریزد جز خودی از پر تو او
جہاں فانی خودی باقی و گر بچ	وجود کو ہمار و دشت و در بچ

بروں از خولش ی بنی جہاں را در و دشت ویم و صحراء کاں را
 جہان رنگ و بو گلدستہ ما زما آزاد وہم وابستہ ما
 خودی اورا بہ یک تار نگاہ بست زمین و آسمان و مہر ماہ بست
 صوفیہ وجودیہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، مولانا روم، عراقی، شیخ شہاب الدین
 سہروردی مقتول وغیرہ نے وجود مطلق پر اللہ کا اطلاق کیا تھا۔ اقبال انائے مطلق پر اللہ کا
 اطلاق کرتے ہیں۔ خطبات میں فرماتے ہیں:

”جب ہم اپنی محسوسات و مدرکات کے نسبتاً زیادہ اہم عوامل پر اس خیال
 سے نظر ڈالتے ہیں کہ ان کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ دیں تو اس اہم
 حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ ہماری محسوسات و مدرکات کی اساس کوئی بصیر
 اور تخلیقی مشیت ہے۔ جس کو بوجہ ”انا“ ہی سے تعبیر کیا جائے گا۔ چنانچہ یہی
 مطلق ”انا“ ہے جس کی انفرادیت کے پیش نظر قرآن پاک نے اس کے لئے
 ”اللہ“ اسم محرفہ استعمال کیا ہے اور پھر اس کی مزید وضاحت ان آیات میں
 کی ہے:

”قل هو اللہ احد اللہ الصمد لم یلد و لم یولد و لم یکن لہ
 کفواً احد۔“

لیکن مجرد مشیت یا مطلق انا پر اللہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس سے اللہ کی
 شخصیت کی نفی ہوتی ہے۔ قرآن کی رو سے اللہ ایک مستقل بالذات شخصیت ہے۔ وہ صاحب
 ارادہ ہے۔ فاعل با اختیار ہے۔ خالق ہے۔ مادی دنیا سے ماوراء و منزہ ہے۔ اقبال فطشے کی
 پیروی میں اللہ کو ”انائے مطلق“ قرار دیتے ہیں جو بقول ان کے کائنات میں جاری و ساری
 ہے۔ سریان کا یہ تصور محمولہ بالا آیت سے متبادر نہیں ہوتا بلکہ اس سے اللہ کی شخصیت کا واضح
 تصور مفہوم ہوتا ہے۔ فطشے اور اس کے تتبع میں اقبال نے انائے مطلق کا جو مابعد الطبیعیاتی تصور
 پیش کیا ہے وہ شخصیت اور تنزیہ کے منافی ہے۔ اللہ بحیثیت شخصیت کے یقیناً انا کا مالک ہے
 لیکن وہ مجرد انائے مطلق یا مجرد مشیت نہیں ہے جو کائنات میں جاری و ساری ہو۔ وجود مطلق
 اور انائے مطلق کے دونوں تصورات سریانی آریائی ہیں اور انھیں قرآن کے ماورائی اور شخصی

تصور ذات باری سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ اقبال نے قرآنی آیات میں سے فہمے کا فلسفہ انا نکالنے کی کوشش کی ہے۔

اقبال کا نظریہ زمان

اقبال کا نظریہ زمان برگساں سے ماخوذ ہے۔ اُن کے فلسفی شارحین ۱۔ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم فرماتے ہیں:

”اقبال زمان کو ماہیت وجود اور عین خودی سمجھتا ہے لیکن یہ زمان شب و روز کا زمان نہیں بلکہ تخلیقی ارتقاء کا نام ہے۔ یہ نظریہ زمان وہی ہے جسے برگساں نے بڑے دل نشین انداز میں اپنے نظریہ حیات کا اہم جزو بنایا..... اقبال برگساں کا بڑا مداح تھا اور اُس کے فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا۔“ ۲

جناب ۳ بشیر احمد ڈار فرماتے ہیں:

”زمان کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام وکمال برگساں سے ماخوذ ہے۔“

جیسا کہ فلسفے کے طلباء جانتے برگساں نے کائنات کا تصور ایک تغیر پذیر ”پلپل“ ۴ کی صورت میں کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات میں صرف ایک ہی چیز حقیقی ہے اور وہ ہے تغیر و تبدل۔ اس کے خیال میں یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ کسی کائنات کا وجود ہے جس میں کوئی تبدیلی واقع ہو رہی ہے کیونکہ تغیر سے الگ کائنات کا وجود ہی ثابت نہیں ہوتا۔ ہر زندہ چیز محض اس لئے موجود ہے کہ وہ تغیر پذیر ہے۔ برگساں ویدانتیوں کی طرح کائنات کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے:

۱۔ دنیا جو فریب نظر ہے اور محسوس مادی اشیاء پر مشتمل ہے۔

۲۔ مروجہ محض جو حقیقت اولیٰ ہے۔

۱۔ اقبال کے انکار کو سمجھنے کیلئے فلسفے کا خشی ہونا ضروری ہے۔ یہ بات محض ناقدین ادب یا صوفیہ

کے بس کی بات نہیں ہے۔ ۲۔ فکر اقبال ۳۔ اقبال اور برگساں

۴۔ یہ خیال یونان قدیم کے فلسفی ہیراکلیٹس سے ماخوذ ہے۔

محروم محض کا ادراک صرف وجدان ہی کر سکتا ہے کیونکہ عقل زمان کو آفات و لمحات میں تقسیم کر کے دیکھنے کی عادی ہے۔ اقبال نے برگساں کا تصور زمان اس لئے اپنایا کہ برگساں، افلاطون یا زینو کی طرح وقت کو غیر حقیقی نہیں سمجھتا، نہ رواقین کی طرح اس کی گردش کو دو لابی قرار دیتا ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ تاریخ اپنے آپ کو نہیں دہراتی بلکہ ماضی مستقبل میں محفوظ رہتا ہے۔ اسی لئے تاریخ کو اس نے ”اجتماعی حافظہ“ کا نام دیا ہے۔ جس طرح اقبال نے فطی کی انائے مطلق پر اللہ کا اطلاق کر کے اُسے اسلامی الہیات کا جز بنانے کی کوشش کی تھی اسی طرح برگساں کے نظریہ زمان کو اسلامی ثابت کرنے کے لئے انھوں نے چند مقولوں سے استناد کیا ہے اور ان کے ظاہری معنی سے اعراض کر کے حسب نشان کی تاویل کی ہے۔ ”اسرار خودی“ میں ”الوقت سیف“ کے تحت جو امام شافعی کا قول ہے۔ اقبال برگساں کا نظریہ زمان پیش کرتے ہیں۔

سبز بادا خاک پاک شافعی	عالے سرخوش ز تاک شافعی
فکر اد کوکب ز گردوں چیدہ است	سیف براں وقت رانا میدہ است
من چہ گویم سر این شمشیر چیست	آب او سرمایہ دار از زند گیت
صاحبش بالا ترانہ امید و بیم	دست او بیضا تر از دست کلیم
اے اسیر دوش و فردا درنگر	دردل خود عالم دیگر نگر
در گل خود خم ظلمت کاشی	وقت راضی خطے پیدا شتی
باز با پیمانہ لیل و نہار	فکر تو پیود طول روزگار
ساختی این رشتہ رازنا رویش	مکشہ مثل بیتاں باطل فروش
کیسا بودی و مشیت گل شدی	سرخ زائیدی و باطل شدی
مسلمی آزاد این زمار باش	شح بزم ملت احرار باش
تو کہ از اصل زماں آگرہ نہ	از حیات جاوداں آگرہ نہ

۱۔ پورا مقولہ ہے: ”الْوَلْتُ سَيْفٌ قَاطِعٌ“

مولانا روم۔ قال اطعمنی فانی جائع“ فاعتجل فالوقت سیف قاطع“

تا کجا در روز و شب باشی اسیر
این دآں پیدا است از اسرار وقت
اصل وقت از گردش خورشید نیست
وقت را مثل مکاں گسترده
اے چو یورم کرده از بستان خویش
وقت ما کو آؤل و آخر ندید
زندگی از دھر و دھر از زندگی است
نفر خاموش وارد و ساز وقت
جاوید نامے میں زردان کی زبان سے
برگساں کا نظریہ زمان پیش کرتے ہیں۔۔

گفت زر و انم جہاں را قاہرم
بستہ ہر تدبیر بالتقدیر من
غنیچہ اندر شاخ می بالذمن
وانہ از پرواز من گردد نہال
ہم عتابے ہم خطابے آدم
من حیاتم من مہاتم من نشور
آدم دا فرشتہ در بند من است
ہر گل کز شاخ می چینی منم
در ظلم من اسیر است این جہاں
لی مع اللہ ہر کردار دل نشست
آں جو انمردے ظلم من نکست

جہاں تک امام شافعی کے قول کا تعلق ہے اس کے معنی صریحاً ایسے وقت کے ہیں جو بقول غالب قاطع اعمار ہے۔ صنیات کی بعض تصاویر میں وقت کو ایک بڑھے کی شکل میں دکھایا گیا ہے جس کے کندھے پر درختی رکھی ہے۔ اسی درختی سے وہ لوگوں کا رشتہ عمر قطع کرتا ہے۔ اس قول سے کہ ”وقت نکوار ہے۔“ برگساں کے تخلیقی زمان کے تصور کو اخذ کرنا تاویل بے جا

ہے۔ ڈاکٹر غلیظ عبد الحکیم اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”نمان کی ماہیت اور زندگی کی تغیر پذیری کے متعلق جو خیالات نظم ہوئے ہیں، وہ برگساں سے ماخوذ ہیں۔ ”اسرار خودی“ کے بعد بھی اقبال برگساں کے زیر اثر رہے۔ افسوس کا مقام ہے کہ اقبال نے اسرار خودی میں کہیں برگساں کا نام تک نہیں لیا۔ اور اس کا فلسفہ حیات ایک قول کے ماتحت بیان کر دیا ہے۔ امام شافعی کے الفاظ میں کوئی فلسفہ مخفی نہیں تھا۔ وہ شاید اس فلسفے کو سمجھے سے قاصر رہتے جو اقبال نے برگساں سے اخذ کر کے اُن سے منسوب کر دیا ہے۔ امام شافعی کا تحفہ اور راست روی اس قسم کے فلسفے کو درخور اعتناء نہیں سمجھتی تھی۔ برگساں کا فلسفہ زمان وحدانیت سے زیادہ الحاد کے قرین ہے۔ برگساں ابدیت کو ہی حقیقت قرار دیتا ہے اور ابدیت کو زمان کا مترادف قرار دے کر بڑی دقت نگاہ سے تصور زمان کی تصریح کرتا ہے جس کا حاصل یہ ہے: زمان مکان سے بالکل مختلف ہے اگرچہ ذہن زمان کو بھی مکان پر ہی قیاس کرتا ہے زمان ایک ایسی تخلیقی قوت ہے جس میں مکان کا کوئی وجود ہی نہیں ہو سکتا اور جس کی ماہیت میں تغیر اور ارتقاء موجود ہے۔ زمان سے الگ کسی چیز کا وجود نہیں ہے۔ اپنے نظریے کو حدیث نبوی ”لا تسبو الدهر“ پر مبنی قرار دے کر اقبال نے برگساں کے الحاد اور اسلام کی وحدانیت میں مفاہمت کی کوشش کی ہے۔“

شافعی کے مقولے کی طرح احادیث ”لا تسبو الدهر“ اور ”لنی مع اللہ وقت“ سے بھی برگساں کا نظریہ زمان متبادر نہیں ہوتا۔ لطف یہ ہے کہ صوفیہ وجودیہ اور فلاسفہ اشراق نے انہیں احادیث کو وحدت الوجود کے اثبات میں پیش کیا ہے۔ جس کی مخالفت میں اقبال نے اپنی فکری زندگی کے درمیانی دور میں اس قدر غلو کیا تھا۔ ملا صدیق الدین فرماتے ہیں:

”جو واجب الوجود ہی کو زمانے کا مصداق ٹھہراتے ہیں ان کے سامنے کوئی بہت زیادہ بلند و اعلیٰ نقطہ نظر ہے۔ حدیث میں بھی یہ بات آئی ہے:

”لا تسبو الدهر هو اللہ تعالیٰ۔“

جرمن مستشرقین نوٹڈ کہ اور شر و مار نے جاہلی شاعری پر تبصرہ کرتے ہوئے لفظ ”دہر“ پر سیر حاصل تحقیقی بحث کی ہے اور متعدد شواہد سے اس بات کو ثابت کیا ہے کہ جاہلی شعراء ”دہر“ کو مقدر کا مترادف سمجھتے تھے۔ جب کبھی ان پر پے در پے مصائب کا نزول ہوتا تو دہر (زمانے) کو ان کا ذمہ دار قرار دے کر اسے سب و شتم کرتے تھے۔ جاہلی شعراء کے علاوہ بعد کے شعراء کے کلام میں ”دہر“ کا لفظ مقدر کے مفہوم میں ہی استعمال ہوا ہے۔ چند مثالیں دی جاتی ہیں:

زہیر بن ابی سلمیٰ:-

ولكن ارى الدهر الذى هو خائن اذا اصلحت كنى عادتنا فسداً
 ”لیکن زمانہ مجھے بے وفا اور پردعا معلوم ہوتا ہے جب میری حالت
 سدھرتی ہے وہ پلٹ کر پھر اسے بگاڑ دیتا ہے۔“
 طرفہ بن العبد

فلا جزع ان فرق الدهر بيننا فكل امرى يوما به الدهر فاجع
 ”اگر ہمارے درمیان زمانے نے جدائی ڈال دی ہے تو میں گھبرا کر
 ہمت ہارنے والا نہیں کیونکہ زمانہ تو ایک نہ ایک دن ہر ایک کو نیست و نابود کر
 کے دکھ پہنچائے گا۔“
 ابو ذؤیب ہذلی:-

امن المنون و ريبها تتوجع والدهر ليس بمحبت من يجزع
 ”کیا موت اور زمانے کی گردشوں سے تو دکھ اور تکلیف محسوس کر رہا
 ہے؟ حالانکہ زمانہ گھبرانے اور پریشان ہونے والے کو کبھی نہیں مٹاتا۔“
 بہاؤ الدین زہیر بن

لا تحب الدهر فى خطب رساك به ان استرد فقد ما طالما وهبا
 حاسب زماتك فى حالى تعرفه تجده اعطاك اضعاف الذى سلبا
 ”زمانہ جب تمہیں کوئی مصیبت پہنچائے تو اس پر عتاب کا اظہار نہ
 کرو۔ اگر اس نے تم سے کچھ واپس لیا ہے تو پہلے وہ تمہیں بہت کچھ دیتا بھی

رہا ہے۔ زمانے کے گرم و سرد ہر دو حال کا حساب کرتے رہا کرو۔ تو تم دیکھو
گے کہ اس نے تم سے جو کچھ چھینا ہے اس سے کئی گنا زیادہ وہ تم کو دے بھی
چکا ہے۔“

حدیث زیر نظر میں بھی ان اشعار کی طرح ”دہر“ کا لفظ مقدر یا فلک کج رفتار کے
مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ اس دہر کا برگساں کے مرد و محض یا زمانہ تخلیقی سے اتنا ہی تعلق ہے
جتنا کہ امام شافعی کے مقولے میں ”وقت“ کے لفظ کا۔ اس لئے اقبال کا حدیث کے لفظ ”دہر“
کو برگساں کے تصور زماں پر قیاس کرنا بدابہت صحیح نہیں ہے۔

دوسری حدیث ”لئی مع اللہ وقت“ کو بھی صوفیہ وجودیہ اور فلاحیوں نے اپنے
مخصوص عقائد کی توثیق کے لئے پیش کیا ہے۔ ملا محسن فانی، ملا شاہ بدخشی کے حالات میں
لکھتے ہیں: ۱۔

”حقیقت حال ایکہ سخن را فہمید ندو بر باطن سخن نظر نہ کردہ اند بلکہ ظاہر سخن
در حق سالک ناقص است دایں مثل آنست کہ اس حدیث صحیح نبوی (ﷺ) لی
مع اللہ وقت لا یبغی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل دلیل آرنہ بر تنزل احوال او
گویند کہ پیغمبر صلعم را یک حال بود و ترقی و تنزل را در اں امکان نہ چہ می فرمایند
کہ بخدای من یک وقتی متصل کہ بیچ ملک مقرب و نبی مرسل در آں حال نمی
مجدد نفرمودند کہ مرا گاہی نہیں حال است۔“

ایک اور جگہ ملا محسن فانی اسی حدیث کو فانی اللہ کے اثبات میں پیش کرتے ہیں۔
حدیث کے معنی یہ ہیں کہ ”ایک وقت مجھے خدا کا اتنا قرب میسر ہوتا ہے کہ جس میں کوئی مقرب
یا نبی یا رسول بار نہیں پاسکتا۔“ اس حدیث میں سوائے لفظ وقت کے اور کوئی معنی ایسے نہیں
پائے جاتے جن سے برگساں کے تخلیقی زمان کا نظریہ اخذ کیا جاسکے۔ فی الاصل اقبال یہ ظاہر
کرنا چاہتے تھے کہ فتنے اور برگساں وغیرہ کے افکار ان فلاسفہ کا اجتہاد و اختراع نہیں ہیں بلکہ
ان کے مآخذ علوم معارف اسلامی میں بہت پہلے سے موجود ہیں۔ اقبال کے پیش رو متکلمین کا
یہ دستور تھا کہ وہ نصوص کے مآخذ پر سیر حاصل بخشیں کر کے ان کی تاویل کرتے تھے۔ اقبال

مغربی فلاسفہ کے نظریات کا ذکر کرتے وقت سرسری طور پر احادیث و آیات لکھ جاتے ہیں اور فرض کر لیتے ہیں کہ ان کے ماخذ یہی نصوص ہوں گی۔ چنانچہ جب انھیں فلاسفہ و صوفیہ اسلام کے اقوال میں کہیں برسوں کے تحقیقی زمان کی بحث دکھائی نہ دی تو انھوں نے چند ایسے مقولوں پر حصر کر لیا جن میں ”وقت“ اور ”دہر“ کے الفاظ موجود تھے۔

حیات بعد ممات:

معاد اور جزا و سزا کے عقیدے کو مذہب کا سنگ بنیاد سمجھا جاسکتا ہے۔ یہ تصور قدیم زمانوں سے تمام مذاہب عالم میں موجود رہا ہے کہ ہر شخص موت کے بعد اپنے نیک یا بد اعمال کی رو سے مستحق جزا ہوگا یا مستوجب سزا قرار دیا جائے گا۔ اس کے بغیر مذہبی اخلاقیات کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ مذہبی اخلاقیات میں خیر و شر کا عقیدہ مذہبی الٰہیات کی دوئی سے متفرع ہوا ہے۔ مذہب میں ایک خیر کا نمائندہ ہے جسے یہوواہ، خدا، اہور امزد، الیثور نیک کہا جاتا ہے اور دوسرا شر کا نمائندہ جسے شیطان الییس مار دین کا نام دیا جاتا ہے۔ جو لوگ خیر کے نمائندے کے احکام کی پیروی کرتے ہیں وہ مرنے کی بعد جنت، سورگ یا فردوس میں جگہ پائیں گے اور جو اس کے احکام کی خلاف ورزی کر کے شر کے نمائندے کی پیروی کرتے ہیں وہ دوزخ، جہنم یا نرک میں بھیج دیئے جائیں گے۔ قرآن کی سینکڑوں آیات ایسی ہیں جن میں مومنین کو جنت کی بشارت دی گئی ہے اور کفار اور سرکشوں کو جہنم واصل کرنے کی دھمکی دی گئی ہے۔ دونوں صورتوں میں قرآن کی رو سے ہر نفس کو مرنے کے بعد زندہ کیا جائے گا اور روح جسم کے ساتھ فنا نہیں ہوگی۔ لیکن اقبال نے فقہ کے تتبع میں معاد و بقاء کو مشروط قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جن اشخاص کی خودیاں فطری ماحول کے خلاف کشمکش کرنے اور عزائم و مقاصد کی تخلیق و تکمیل سے مضبوط ہو جائیں گی وہی بقائے دوام اور بعث و حشر کی حق دار ہوں گی۔ باقی سب جسم کی موت کے ساتھ فنا ہو جائیں گی فرماتے ہیں۔

نے نصیب مارو کثردم نے نصیب دامد

ہے فقط محکوم قوموں کے لئے مرگ اب

باہگ اسرافیل ان کو زندہ کر سکتی نہیں

روح سے تھا زندگی میں بھی تھی جن کا جسد

مر کے جی اٹھنا فقط آزاد مردوں کا ہے کام
گرچہ ہر ذی رُوح کی منزل ہے آغوشِ لحد
خلیفہ عبدالمکیم فرماتے ہیں:

”بتائے رُوح کی نسبت علامہ اقبال کا خیال تھا کہ یہ بقا غیر مشروط نہیں۔ جسمانی موت کے بعد رُوح کا باقی رہنا یا نہ رہنا یا اس کا کسی مخصوص حالت میں رہنا انسان کی خودی پر موقوف ہے۔ اگر کسی شخص نے صحیح علم و عمل سے اپنی خودی کو استوار نہیں کیا تو اس کا امکان ہے کہ وہ فنا ہو جائے اور اگر اچھی زندگی سے اُس نے اپنی رُوح کو قوی بنا لیا ہے تو وہ باقی رہے گی۔“
اس عجیب و غریب غیر اسلامی عقیدے کی توثیق میں اقبال حسب دستور ایسی قرآنی آیات سے استناد فرماتے ہیں جن کے ظاہری اور حقیقی معنی کو اس مشروط بقاء سے دُور کا تعلق بھی نہیں ہے۔ خطبات میں ارشاد ہوتا ہے:

”مناہی خودی لا تمنای خودی کے سامنے حاضر ہوگی تو صرف اپنی انفرادیت کو ساتھ لئے کیونکہ یونہی اپنی آنکھوں سے اپنے گزشتہ اعمال و افعال دیکھ کر وہ اس امر کا اندازہ کر سکتی ہے کہ اس کا مستقبل کیا ہوگا و کل انسان الزمۃ طائرہ فی عنقہ و نخرج له یومن القیظۃ کتابا یلقہ منشوراً“
افرا کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسبا“ پھر انسان کا انجام کچھ بھی ہو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھو دے گا۔ قرآن مجید کے نزدیک انسان کی انتہائی مسرت اور سعادت یہ نہیں کہ اپنی مقناہیت سے محروم ہو جائے اس کے اجر غیر ممنون کا مطلب ہے اس کے ضبط نفس، اس کی یکنائی اور بحیثیت ایک خودی اس کی فعالیت کا زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کرتے جانا حتیٰ کہ عالمگیر بتاعی کا وہ منظر بھی جس سے قیامت کی ابتدا ہوگی۔ اس قسم کی تربیت یافتہ خودی کے سکون و اطمینان پر قطعاً اثر انداز نہیں ہوگا۔ و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات ومن فی الارض الا من شاء اللہ۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کے استثناء کا اطلاق انہیں شخصیتوں پر ہو سکتا ہے جن میں خودی کی شدت انتہا کو پہنچ گئی ہو..... لہذا

بقائے دوام انسان کا حق نہیں۔ اس کے حصول کا دار و مدار ہماری مسلسل جدوجہد پر ہے۔ بالفاظ دیگر ہم اس کے امیدوار ہیں۔“

قطع نظر اس سے کہ آیات محولہ بالا سے متناہی خودی، لا متناہی خودی اور تربیت یافتہ خودی کے مفہوم متبادر نہیں ہوتے۔ ان سطور سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے عقیدے میں جن لوگوں کی خودیاں ضعیف اور ناتربیت یافتہ ہوں گی وہ موت کے ساتھ ہی کالعدم ہو جائیں گے اور ان کا بعث و حشر نہیں ہوگا۔ ایک صاحب نے اقبال سے استفسار کیا تھا کہ جو بچے چھپن میں فوت ہو جاتے ہیں اور جنہیں استحکام خودی کا موقع ہی نہیں ملتا ان کے مرکز زندہ ہونے کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے۔ اس کے جواب میں اقبال فرماتے ہیں:

”حیات بعد الممات کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے اس کو دوبارہ غور سے پڑھیے آپ کے سوال کا جواب مل جائے گا۔ میرے نزدیک حیات بعد الممات انسانی کوشش اور فضل الہی پر منحصر ہے۔ بچوں کے لئے بعثت زیادہ آسان ہے کیونکہ بعثت کا مفہوم ہے ایک نئے (Time System) کے ساتھ (Adjust) کرنے کا۔ بچوں کے لئے یہ زیادہ آسان ہے۔ کیونکہ ہمارا (Time System) ان کی فطرت میں پوری طرح رائج نہیں ہوتا۔ (Ego) کا نہایت گہرا تعلق (Time System) سے ہے۔ مرنے والوں سے اس زندگی میں اتحاد ممکن ہے بعینہ اسی طرح ہم آپس میں ملتے جلتے ہیں مگر یہ اتحاد زیادہ تر کمایا کامل انسانوں سے ہوتا ہے کیونکہ Ego کی زندگی بعد از موت یعنی ہے۔ اس کے علاوہ وہ گزشتہ تجربات کا اعادہ کر سکتے ہیں۔ عوام سے یہ امر محال ہے۔ خواہ وہ بعد از مرگ زندہ بھی ہوں۔ بعثت ثانیہ (Biological Phenomenon) ہے۔ اس میں انسانی کوششوں کو بھی ایک حد تک دخل ہے۔ اس کو انسانی (Achievement) بھی کہہ سکتے ہیں۔ ابدی موت اور زندگی خاص قسم کے اعمال سے متعین ہوتی ہے۔ میرے نزدیک کوئی شخص ابدی موت کا خواہشمند ہو تو وہ اسے حاصل کر سکتا ہے۔“¹

گویا اقبال کے خیال میں انسان کی حیات بعد موت کا انحصار اس کی اپنی کوشش پر ہے اور کوئی شخص بھی اپنی خواہش کے مطابق جسم کی موت کے ساتھ کلیتہً فنا ہو سکتا ہے۔ قرآن کی رو سے تو کفار اور گناہ گاروں کے اعمال کا کڑا محاسبہ ہوگا اور انھیں جہنم واصل کیا جائے گا۔ اگر وہ عذاب سے بچنے کے لئے ابدی موت کے خواہاں ہو کر اسے حاصل کر سکیں گے تو عذاب کسے دیا جائے گا۔ اس صورت میں جزاء و سزا کا تصور بے معنی اور بے مصرف ہو کر رہ جائے گا۔ قرآن میں آیا ہے کہ کفار اور مشرکین چلائیں گے کہ کہ کاش ہم مٹی ہو جاتے۔ لیکن ان کے لئے عذاب سے مفر کی کوئی بھی صورت ممکن نہیں ہو سکے گی۔ ”اللبا“ میں ہے: یوم یبظر المرء ما قد صمدت یداہ و یقول الکافر یلبتئی کنت ترابا۔ ”جس دن ہر شخص ان اعمال کو دیکھ لے گا جو اس کے اپنے ہاتھوں نے کئے ہوں گے اور کافر کہے گا کاش میں مٹی ہوتا۔“ اقبال نے ان سوفسطائی موشگافیوں پر اکتفا نہیں کیا بلکہ صاف الفاظ میں محاد اور بعث بعد الموت سے انکار کر دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”در اصل بعث بعد الموت کوئی خارجی حادثہ نہیں۔ یہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے اور جسے انفرادی یا اجتماعی جس لحاظ سے دیکھئے دونوں صورتوں میں محاسبہ ذات کی وہ ساعت ہے جس میں خودی اپنے گزشتہ اعمال کا جائزہ لیتی اور مستقبل میں اپنے کمالات کا اندازہ کرتی ہے۔“

یہ مقام اُن حضرات کے لئے غور مطلب ہے جو اقبال کے افکار کا سرچشمہ قرآن کو سمجھتے ہیں۔ قرآن کی سینکڑوں آیات میں سے جن میں بعث بعد الموت کا ذکر آیا ہے ہم صرف جتنے جتنے چند آیات پیش کریں گے:

منہا خلقکم و فیہا نعیدکم و منہا نخرجکم تارۃ اخری (طہ)
 ”ہم نے تم کو اسی زمین سے پیدا کیا اور اسی میں ہم تم کو لے جائیں گے اور پھر دوبارہ اسی سے تم کو نکالیں گے۔“

ثم انکم بعد ذلک لمیتون ۝ ثم انکم یوم القیمة تبعثون۔ (المومنون)
 ”پھر تم بعد اس کے ضرور ہی مرنے والے ہو پھر تم قیامت کے روز دوبارہ زندہ کئے جاؤ گے۔“

قال من یحیی العظام و ہی رمیم ۝ قل یرحیہا الذی انشاها

اول مرقد و هو بكل خلق عليم. الذى جعل لكم من الشجر
الاخضر نارا فانما انتم توقدون ○ اوليس الذى خلق السموات
والارض بقدر على ان يخلق مثلهم بلى ○ وهو الخلق العليم .
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون. فصبخن الذى بيده
ملكوت كل شيء و اليه ترجعون ○ (يس)

”کہتا ہے کہ ہڈیوں کو جب کہ وہ بوسیدہ ہو گئی ہوں کون زندہ کرے گا
۔ آپ جواب دے دیجیے کہ وہ ان کو زندہ کرے گا جس نے ازل پار میں ان کو
پیدا کیا ہے اور وہ سب طرح کا پیدا کرنا جانتا ہے۔ وہ ایسا ہے کہ ہرے
درخت سے تمہارے لئے آگ پیدا کر دیتا ہے پھر تم اس سے آگ سلا لیتے
ہو اور جس نے آسمان اور زمین پیدا کئے ہیں کیا وہ اس پر قادر نہیں کہ ان جیسے
آدمیوں کو پیدا کر دے۔ ضرور وہ قادر ہے اور وہ بڑا پیدا کرنے والا خوب
جاننے والا ہے۔ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو بس اس کا معمول تو یہ ہے
کہ اس چیز کو کہہ دیتا ہے کہ ہو جاؤ وہ ہو جاتی ہے۔ تو اس کی پاک ذات
ہے جس کے ہاتھ میں ہر چیز کا پورا اختیار ہے۔ اور تم سب کو اسی کے پاس
لوٹ کر جانا ہے۔“

فمن ثقلت موازينه فاُوليك هم المفلحون ○ ومن خفت
موازينه فاُوليك الذين خسروا انفسهم فى جهنم خلدون تلفح
وجوههم النار وهم فيها كالحون ○ الم تكن ايلي تلى عليكم
فكنتم بها تكذبون ○ قالو ربنا غلبت علينا شقوتنا و كنا قوماً
ضالين ○ ربنا اخرجنا منها فان علنا فانا ظلمون ○ قال اخسوا فيها
ولا تكلمون ○ انه كان فريق من عبادى يقولون ربنا انا فاغفر لنا و
ارحمنا و انت خير الرحمين ○ فاتخذتموهم سخريا حتى انسوكم
ذكري و كنتم منهم تضحكون ○ انى جزيتهم اليوم بما صبروا
انهم هم الفائزون ○ قل كم لبثتم فى الارض عدد سنين ○ قالوا
لبثنا يوماً او بعض يوم فسنل العادين ○ قل ان لبثتم الا قليلا لو

انکم کنتم تعلمون ۝ المحسنتم انما خلقنکم عبثا و انکم الینا لا ترجعون ۝ ۱ (المؤمنون)

”سو جس کا پلہ بھاری ہوگا تو ایسے لوگ کامیاب ہوں گے اور جس شخص کا پلہ ہلکا ہوگا سو یہ وہ لوگ ہوں گے جنہوں نے اپنا نقصان کر لیا اور جہنم میں ہمیشہ کیلئے رہیں گے۔ ان کے چہروں کو آگ جھلکتی ہوگی اور اس میں ان کے منہ بگڑے ہوئے ہوں گے۔ کیوں کیا تم کو میری آستیں پڑھ کر سنائی نہیں جایا کرتی تھیں اور تم ان کو جھٹلایا کرتے تھے؟ وہ کہیں گے کہ اے ہمارے رب ہماری بدبختی نے ہم کو گھیر لیا تھا اور ہم لوگ گمراہ تھے۔ اے ہمارے رب ہم کو اس سے نکال دیجئے پھر اگر ہم دوبارہ کریں تو ہم بے شک قصور وار ہیں۔ ارشاد ہوگا کہ اسی میں راندے ہوئے پڑے رہو اور مجھ سے بات مت کرو۔ میرے بندوں میں ایک گروہ تھا جو عرض کیا کرتے تھے کہ اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لے آئے سو ہم کو بخش دیجئے اور ہم پر رحمت فرمائیے اور آپ سب رحم کرنے والوں سے بڑھ کر رحم کرنے والے ہیں۔ سو تم نے ان کا مذاق مقرر کیا تھا یہاں تک کہ ان کے مشغلے نے تم کو ہماری یاد بھی بھلا دی اور تم ان سے ہنسی کیا کرتے تھے میں نے ان کو آج ان کے صبر کا یہ بدلہ دیا کہ وہی کامیاب ہوئے ارشاد ہوگا کہ تم برسوں کے شمار سے کس قدر زمین پر رہے ہو گے۔ وہ جواب دیں گے کہ ایک دن یا ایک دن سے بھی کم رہے ہوں گے۔ سو گننے والوں سے پوچھ لیجئے۔ ارشاد ہوگا کہ تم تھوڑی سی مدت رہے، کیا خواب ہوتا کہ تم سمجھتے ہوئے۔ ہاں تو کیا تم نے یہ خیال کیا تھا کہ ہم نے تم کو یوں ہی مہمل پیدا کر دیا ہے اور یہ کہ تم ہمارے پاس نہیں لائے جاؤ گے۔“

و قالو ان هی الا حیاتنا الدنیا وما نحن بمبعوثین۔ ولو تری اذ وقفوا علیٰ ربہم ؕ قال الیس هذا بالحق ط قالو ابلیٰ و ربنا قال فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون قد خسرو الذین کذبوا بلفاء اللہ

حتیٰ اذا جاء تهم الساعة بغتة قالوا ینحسرتنا علیٰ ما فرطنا فیہا و
ہم یحملون اوزارہم علیٰ ظہورہم الا مآء ما یزرون۔ (الانعام)
”اور انھوں نے کہا زندگی اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ یہی دنیا کی زندگی
ہے اور ہمیں (مر کر) پھر اٹھنا نہیں اور (اے انسان) تو توجہ کرے اگر انھیں
اس حالت میں دیکھے جب یہ (قیامت کے دن اپنے پروردگار کے سامنے
کھڑے کئے جائیں گے۔ اس وقت خدا ان سے پوچھے گا (تم مرنے کے
بعد جی اٹھنے سے انکار کرتے تھے اب کہ مرنے کے بعد جی اٹھے ہو بتلاؤ) کیا
یہ حقیقت نہیں ہے؟ یہ کہیں گے ہاں ہمیں اپنے پروردگار کی قسم۔ اس پر خدا
فرمائے گا تم جو (دنیا میں اس زندگی سے) انکار کرتے رہے ہو تو اب اس کی
پاداش میں عذاب کا مزہ چکھ لو۔ گھڑی اچانک ان پر آ جائے گی (یعنی موت
کی گھڑی) تو اس وقت کہیں گے افسوس اس پر جو کچھ ہم سے اس بارے میں
تقصیر ہوئی۔ وہ اس وقت گناہوں کا بوجھ پیٹھوں پر اٹھائے ہوں گے۔ سودیکھو
کیا عیٰبرایو جھ ہے جو یہ (اپنی پیٹھوں پر) لاتے ہیں۔“ ۱

جنت اور دوزخ کے تصورات حیات بعد ممات کے عقیدے سے وابستہ ہیں۔
اس لئے جن لوگوں نے بعث بعد موت سے انکار کیا ہے انھوں نے نعیم جنت اور عذاب
دوزخ سے بھی انکار کیا ہے اور انھیں محض نفسی کیفیات قرار دیا ہے۔ اقبال بھی اخوان
الصفا اور دوسرے باطنیوں کی طرح جنت و دوزخ کو نفسی کیفیات ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔
فرماتے ہیں:

”بہشت کا مطلب ہے فنا اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبے اور کامرانی کی
مرستہ..... جہنم بھی کوئی ہادیہ نہیں جسے کسی منتقم خدا نے اس لئے طیار کیا ہے
کہ گناہ گار ہمیشہ اس میں گرفتار عذاب رہیں۔ وہ درحقیقت تادیب کا ایک عمل
ہے تاکہ جو خودی پتھر کی طرح سخت ہو گئی ہے وہ پھر رحمت خداوندی کی نسیم
جانفزا کا اثر قبول کر سکے۔ لہذا جنت میں لطف و عیش یا آرام و قنصل کی کوئی

حالت نہیں۔ زندگی ایک ہے اور مسلسل اور اس لئے انسان بھی اس ذات لامتناہی کی نو بہ نوجلیات کے لئے جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا۔“

گویا موت کے بعد جس جزا و سزا کا ذکر بار بار قرآن میں آیا ہے وہ محض قبض و سط کی نفسی کیفیات ہیں جو انسان کو اسی دنیا میں درپیش ہوں گی۔ پہلے فرمایا تھا کہ جن لوگوں کی خودی کمزور ہوگی وہ موت کے بعد زندہ نہیں ہو سکیں گے۔ بعث بعد موت کا عمل خارجی نہیں ہوگا بلکہ خودی کے اپنے اندر ہی حیاتیاتی عمل کی تکمیل ہوگی۔ اب ارشاد ہوتا ہے کہ عذاب دوزخ محض ایک تادیب کا عمل ہے جس سے وہ خودی جو پتھر کی طرح سخت ہو گئی ہے پھر ملائم ہو جاتی ہے۔ اس طرح وہ قرآن کے مطالب کو اپنے مخصوص نظریہ خودی پر ڈھال لینے کی کوشش کرتے ہیں ایک خط میں فرماتے ہیں:

”دوزخ اور جنت بھی زندگی کے (Phenomena) ہیں اور ان کے (Character) کی تعیین اسی مرحلے پر منحصر ہے جو زندہ شے نے حاصل کیا ہے۔ اس زندہ شے کے لئے دوزخ اور جنت ہے یہاں تک کہ پودوں اور حیوانوں کے لئے بھی۔ مگر اس دوزخ اور جنت کے (Character) کی تعیین (Animal Life) اور (Plant Life) کے اسٹیج پر منحصر ہے۔“¹

حیات بعد ممات کی طرح ہیبوط آدم کی تاویل بھی نظریہ خودی کے رنگ میں کی ہے۔ خطبات میں فرماتے ہیں کہ آدم کا اشارہ کسی فرد کی طرف نہیں اس کی حیثیت محض ایک تصویر کی ہے پھر ارشاد ہوتا ہے:

”قرآن پاک کی اس روایت میں لفظ جنت کا اشارہ حیات انسانی کے اس ابتدائی دور کی طرف ہے جس میں انسان کا اپنے ماحول سے ابھی عملاً کوئی رشتہ قائم نہیں ہوا تھا اور جس میں وہ اس تکلیف دہ احساس سے بے خبر تھا جو اپنی ضروریات میں اپنی محتاجی کو دیکھتے ہوئے ہمارے دل میں پیدا ہوتا ہے۔ لیکن جو گویا تمہید ہے تہذیب و تمدن کی۔ لہذا قرآن مجید نے ہیبوط آدم ذکر کیا

تو یہ بیان کرنے کے لئے نہیں کہہ کرہ ارض میں انسان کا ظہور کس طرح ہوا۔ اس کے پیش نظر حیات انسانی کا وہ ابتدائی دور ہے جب اس پر جلی خواہشات کا غلبہ تھا اور جس سے گزر کر اس نے رفتہ رفتہ محسوس کیا کہ وہ اپنی ذات میں آزاد اور اس لئے شکر اور نافرمانی دونوں کا اہل ہے۔ مختصراً یہ کہ بہوٹ کا اشارہ کسی اخلاقی پستی کی طرف نہیں۔ اس کا اشارہ اس تغیر کی طرف ہے جو شعور کی صاف و سادہ حالت میں شعور ذات کی اولین جھلک ہے۔ اس کی پہلی نافرمانی وہ پہلا اختیاری عمل تھا جو اس نے اپنے ارادے اور اپنی مرضی سے کیا اور یہی وجہ ہے کہ ارشاد قرآن کے مطابق آدم کا یہ گناہ بخش دیا گیا۔“

قرآنی آیات سے حسب منشا مطالب کا استخراج کرنے کے لئے اقبال کے بعد دیگرے کئی مفروضات کا سہارا لیتے ہیں۔ پہلے فرمایا کہ آدم سے کوئی خاص تنفس مراد نہیں ہے۔ پھر کہا کہ جنت سے مراد حیات انسانی کا ابتدائی دور ہے جب اس پر جلی خواہشات کا غلبہ تھا اس کے بعد ارشاد ہوا کہ انسان کی نافرمانی اس کا پہلا اختیاری فعل تھا لیکن اس سوال کا کیا جواب ہوگا کہ جب آدم ایک تنفس نہیں تھا بلکہ محض تصور نوع انسان تھا تو اس تصور سے سرکشی کا ظہور کیسے ہوا۔ یہی اشکال ان کے تمام مفروضات کو بے مصرف اور دور از کار ثابت کرنے کے لئے کافی ہے۔ اسی رنگ میں اقبال شجر ممنوعہ کی بھی عجیب و غریب تاویلیں کرتے ہیں۔ ایک جگہ لکھا ہے کہ شجرۃ الخلد کے ثمر ممنوعہ کو چکھنا گویا توالد و تناسل سے رجوع لانا تھا تاکہ نوع انسان ہلاکت سے محفوظ رہے۔ پھر مادام بلوتسکی کے اس قول سے استناد کرتے ہیں کہ شجر راز کی علامت ہے جسے خفیہ علوم کے لئے استعمال کیا جاتا تھا اور پھر ایک خط میں فرمایا ہے ”شجر ممنوعہ میرا خیال ہے کہ تصوف ہی سے مراد ہے۔“ اسی طرح برزخ کے متعلق فرمایا ہے کہ ”برزخ“ نام ہے شعور کی اس حالت کا جس میں زمان و مکان کے متعلق خودی کے اندر کچھ تغیر رونما ہو جاتا ہے۔

اقبال اور صوفیہ وجودیہ و باطنیہ کی تمثیلی تاویلات میں فرق محض یہی ہے کہ صوفیہ اور باطنیہ نے اپنی تاویلات و تمثیلات کی بنیاد بطلموسی ہیئت اور نو فلاطونی فلسفے پر رکھی تھی اور اقبال، فحشے، برگساں، الگوٹزرو وغیرہ کے نظریات کی روشنی میں آیات کی تمثیلی تفسیریں کرتے ہیں۔ تعجب اس بات پر ہوتا ہے کہ وہ خود تو الفاظ کے ظاہری معنی سے اعراض کر کے ان کے تمثیلی اور باطنی معنی مراد لیتے ہیں لیکن دوسروں کو ایسا کرنے پر سخت سرزنش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

”مسلمانوں کی بڑی بدبختی یہ ہے کہ اس ملک سے عربی زبان کا علم اٹھ گیا ہے اور قرآن کی تفسیر میں محاورہ عرب سے بالکل کام نہیں لیتے۔ یہی وجہ ہے کہ اس ملک میں قناعت و توکل کے وہ معنی لئے جاتے ہیں جو عربی زبان میں ہرگز نہیں ہیں۔ کل میں ایک صوفی مفسر قرآن کی ایک کتاب دیکھ رہا تھا۔ لکھتے ہیں کہ ”خلق السموات والارض فی ستم ایام“ سے مراد تنزلات ستہ ہیں۔ کم بخت کو یہ معلوم نہیں کہ عربی زبان میں یوم کا یہ مفہوم قطعاً نہیں اور نہ ہو سکتا ہے کہ تخلیق پانچ تنزلات کا مفہوم ہی عربوں کے مذاق اور فطرت کے مخالف ہے۔ اس طرح ان لوگوں نے نہایت بیدردی سے قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دیئے ہیں۔“

اقبال کہتے ہیں کہ نو فلاطونی فلاسفہ اور وجودی صوفیہ نے قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دیئے ہیں۔ لیکن اس بات کا کیا علاج کہ خود اقبال نے قرآن اور اسلام میں برگساں، فحشے، الگوٹزرو وغیرہ کے سریانی تخیلات داخل کر دیئے ہیں جو بنیادی طور پر آریائی ہیں اور اسلام جیسے سامی مذہب کی فطرت اور مذاق کے بالکل مخالف ہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے اخوان الصفا باطنیہ اور صوفیہ وجودیہ کے رنگ میں قرآن کی تمثیلی تفسیر کرنے کی کوشش کی ہے اور ان کی اپنی تاویلات بھی ایسی ہی دُور از کار ہیں جیسی کہ باطنیہ قدیم اور صوفیہ وجودیہ کی تھیں۔

علم کلام کے اثرات و نتائج

جدید فلسفے اور سائنس کی اشاعت سے اس بات کا امکان پیدا ہو گیا تھا کہ مسلمانان عالم بھی صدیوں کے عقلی و دینی جمود سے نجات پا کر دنیائے علم و عمل میں اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر لیتے لیکن سیاسی خلفشار معاشی زبوں حالی اور علمی بے مائیگی کے باعث وہ زمانے کی رفتار کا ساتھ نہ دے سکے۔ مصر کے ایک عالم طہ حسین نے اپنے ہم وطنوں کے متعلق کہا ہے: 1۔
”میرا اعتقاد ہے کہ یہ بات یقینی ہے کہ اگر عثمانی ترکوں نے مصر میں عقلی

حرکت کو ایک مدت دراز تک نہ روک دیا ہوتا تو مصری ذہن بجائے خود جدید دور میں اہل یورپ کے ذہنوں کے مشابہ و مناسب ہوتا اور تمدن کی تمام ترقی میں اپنا حصہ حاصل کر لیتا بلکہ اس کو خود پیش کرتا۔“

طہ حسین نے سچ کہا ہے۔ حالت غلامی میں عقلی تحریکیں بار آور نہیں ہو سکتیں۔ احیاء العلوم کی صدیوں میں جب اہل مغرب علم کلام کے اثرات اور کلیسائے روم کی دینی غلامی سے نجات پا کر آزادی فکر و نظر سے روشناس ہوئے اور انھوں نے جدید فلسفے اور سائنس کی تائیس کے ساتھ ایشیاء اور افریقہ کی طرف فاتحانہ ترک تاز کا آغاز کیا تو مشرقی ممالک پر دینی اور فکری

ملاحظہ سے ازمندہ وسطی کی تاریکیاں محیط ہو چکی تھیں۔ صدیوں کی اندھی تقلید نے ان کی جرأت اقدام اور حریت فکر کی صلاحیتیں سلب کر لی تھیں۔ اس کے ساتھ مغربی اقوام نے ان کی گردن میں غلامی کا جواڑا ڈال دیا۔ آزادی فکر و نظر کے تمام امکانات کا سد باب کر دیا۔ اہل مشرق اس زبوں حالی کے عالم میں قومی فلاح و بہبود کے لئے عملی اقدام کرنے سے معذور تھے۔ اس لئے احساس بہتری کی تنگی سے نجات پانے کے لئے انھوں نے ماضی زریں کے دھندلکوں میں پناہ لینے کی کوشش کی۔ اپنے آباؤ اجداد کے عظیم کارنامے گمنا نے شروع کئے اور پدرم سلطان بودکا راگ الا اپنے لگے۔ جذبہ مغاخرت کی تسکین کے لئے سید امیر علی اور شبلی نعمانی نے تاریخ کا سہارا لیا اور عظمت رفتہ کی یاد تازہ کر کے اپنی زبوں حالی کا مداوا کرنا چاہا۔ اقبال نے جدید فلسفے اور سائنس کے افکار بالخصوص برگساں لائڈ مارگن اور الگورتز کے ارتقائی نظریات اور آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کے مآخذ قرآن اور قدماء کی کتابوں میں تلاش کرنا شروع کیے۔ ہندوستان آزاد ہوتا تو جاپانیوں کی طرح اہل ہند بھی حال کے تقاضوں کو ماضی کی روایات پر قربان نہ کرتے اور نئی قدروں کو شکستہ پٹانوں سے جانچنے کی کوشش نہ کرتے لیکن غلامی کی حالت بے بسی کی حالت تھی۔ اس لئے حقائق کی تنگی سے گریز کر کے بزرگوں کے عظیم کارنامے گمنا تا اہل علم کا محبوب مشغلہ قرار پایا۔ نواب عماد الملک بلگرامی نے علی گڑھ ایجوکیشنل کانفرنس کے ایک اجلاس میں صورت حال کی طرف توجہ دلاتے ہوئے کہا:

”ہم مسلمانوں میں آج کل ایک نیا مرض شائع ہو گیا ہے جس کو اسلاف پرستی کہتے ہیں..... ان حضرات نے آفت برپا کر دی ہے۔ کوئی مسلمانوں کی علمی دولت کو شمار کرتا ہے، کوئی تمدنی خوبیاں گنتا ہے، کوئی ہمارے مدارس اور یونیورسٹیوں کی فہرست تیار کرتا ہے، کوئی ہمارے یونانی کتابوں کے ترجموں کا حساب دیتا ہے، کوئی انڈس کی حکومت کا زور دکھاتا ہے کوئی ہارون اور مامون کی شان بیان کرتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اسلاف پرستی بہت عمدہ شیعہ ہے مگر اسی حد تک کہ ہم اپنے بزرگوں کی محنت، ان کی یک رنگی، ان کی نفس کشی کی تقلید کریں اور ان کا سامبر و استقلال، ان کا سا انہماک طلب علم میں پیدا کریں۔ نہ یہ کہ ہمارے بزرگوار جو کچھ اپنے وقت میں کر گئے تھے اُن پر غرہ کریں اور منگی

زن بیوہ کے ان کے نام پر بیٹھ رہیں اور ان کی بزرگی کا تذکرہ دوسروں سے سن کر زمانہ حال کی دولتِ علی کو حقیر سمجھیں اور ان کی دریافت سے انماض کریں۔“

اسلاف پرستی کا یہ مرض مسلمانانِ ہند تک محدود نہیں تھا اس معاملے میں ہندو اُن سے بھی دو قدم آگے تھے۔ آلدوس ہکسلے نے ہندو کی ماضی پرستی کا ذکر کرتے ہوئے جذبہٴ مفاخرت کا نفسیاتی تجزیہ بھی کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”ایک قوم کا دوسری قوم پر سیاسی اقتدار اور تصرف قائم کرنے سے جو بُرے نتائج برآمد ہوتے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ محکوم قوم اپنے ماضی سے مریضانہ دلچسپی لینا شروع کر دیتی ہے۔ اس کے افراد اپنے شاندار ماضی کے درخشاں کارناموں کو شمار کرتے ہیں اور انھیں بڑھا چاڑھا کر پیش کرتے ہیں۔ محض یہ جتانے کے لئے کہ وہ کسی پہلو سے بھی اپنے حکام سے کہتر نہیں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے پاس سوائے ماضی کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ تاریخ کے منتشر حقائق کی مدد سے خیالی عالم بسائے جاسکتے ہیں۔ اس لئے محکوم قوموں کے افراد اپنے حال کی زبوں حالی سے گریز کر کے اور اپنے تخیل کو بروئے کار لا کر زوہامی واقعات کی طرف رجوع کرتے ہیں..... گزشتہ تیس چالیس برسوں میں تاریخ نما ادبیات کے دفتر کے دفتر لکھے گئے ہیں جو ایک غلام قوم کے احساسِ کہتری کی حسرتناک تخلیقات ہیں کئی محنتی اور ذہین لوگوں نے یہ ثابت کرنے کے لئے اپنے وقت اور قابلیت کو ضائع کیا ہے کہ قدیم ہندو زندگی کے تمام شعبوں میں اقوامِ عالم پر فوقیت اور برتری رکھتے تھے۔ جب کبھی مغرب میں سائنس کا کوئی انکشاف ہوا ہے ان پر خود غلط علماء نے منسکرت کے ادبیات کا گوشہ گوشہ چھان مارا ہے۔ کسی ایسے لفظ کی جستجو میں جس کی یہ ترجمانی کی جاسکے کہ ہندوؤں نے صدیوں پہلے اس انکشاف کی پیش قیاس کی تھی۔ چند الفاظ کا ایک متر جس کے معانی منسکرت کے قابل ترین علماء بھی حتمی طور پر بیان نہیں کر سکتے شانِ فتحِ مندی سے پیش کیا جاتا ہے کہ دیکھو قدیم ہندو پانی کے کیمیاوی اجزاء سے بخوبی واقف تھے۔ کوئی کہتا

ہے کہ لوئی پاسٹر سے بہت پہلے ہندوؤں نے یہ انکشاف کیا تھا کہ بعض بیماریاں جراثیم سے پیدا ہوتی ہیں۔ مہا بھارت کی صنیاتی نظم کے کسی شعر سے استناد کیا جاتا ہے کہ ہندوؤں نے ہوائی جہاز ایجاد کیا تھا۔ یہ قدیم ہندو کیسے ممتاز مقام کے مالک تھے۔ جو ایجادات و انکشافات ہم لوگوں نے کئے ہیں یا جنہیں ہمارے کرنے کا امکان ہے۔ کم از کم ہندوستان کے آزاد ہونے تک سب انہیں معلوم تھے۔ بد قسمتی سے ان لوگوں نے اختصار بے جا سے کام لیا اور حقائق کو بہ تصریح بیان نہیں کیا۔ وہ اس ایجاز و حجاب سے کام نہ لیتے تو آج ہندو اپنے مغربی حریفوں سے صدیاں آگے ہوتے لیکن وہ کھل کر بات نہ کر پائے۔ اب جبکہ مغرب نے علمی انکشافات کئے ہیں جدید دور کے ہندو اس قابل ہو گئے ہیں کہ مستردوں کی نئے سرے سے ترجمانی کریں اور قدما کی پیش قیاسیوں کے ثبوت بہم پہنچائیں۔ اس نوع کی پیش قیاسیاں کرنا معاصر ہندو فضلاء کا محبوب مشغلہ ہے۔ یہ ہیں وہ بے مصرف مشاغل ان ذہین لوگوں کے جو بد قسمتی سے ایک غلام قوم کے افراد ہیں۔ آزاد لوگ ایسے بے سود کاموں پر وقت اور دماغ ضائع کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔“ 1

ان اقتباسات کے بعد مندرجہ ذیل سطور ملاحظہ ہوں جن میں عبدالحجید سالک نے اقبال کی اس نوع کی کوششوں کا ذکر کیا ہے:

”اس زمانے میں انھوں نے مولانا سید سلیمان ندوی اور دوسرے دوستوں کو جو خطوط لکھے ہیں ان سب میں زمان و مکان کے متعلق کتابوں کا سراغ لگانے کی استدعا کی ہے۔ فلاں فلاں امام نے زمان پر کیا لکھا ہے۔ امام رازی کی مباحث مشرقیہ کہاں ملے گی۔ اتھان فی ماہنیۃ الزمان تسویلات دیکھ چکا ہوں۔ نور الاسلام کا عربی رسالہ بابت مکان رام پور کے کتب خانے میں مل جائے گا۔ ملا محبت اللہ بھاری کی جو ہر فرد اگر آپ کے پاس ہو تو عاریتاً بھیج دیجئے۔ غرض ملک بھر میں زمان و مکان کے مسائل کے متعلق اکابر اسلام کی کتابوں کا تجسس جاری تھا اور مقصود یہ ثابت کرنا تھا کہ ان مسائل کے متعلق

یورپ کے بڑے بڑے فضلاء جس نتیجے پر پہنچے ہیں، وہ مسلمان اکابر علم کو صدیوں پہلے معلوم تھے۔ غرض علامہ کا مقصد یہی تھا کہ ہر شعبہ علم میں مسلمانوں کی برتری کا سکہ جمایا جائے۔“ 1

جب یہ سکہ نہ جمایا جاسکا کہ سائنس کی دنیا میں سکہ جمانے کے لئے محض تاویلات اور فخر و اذعاکام نہیں دیتے بلکہ عملی طور پر انکشاف و ایجاد کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے تو، اقبال نے یہ کہنا شروع کیا کہ سائنس جس پر اہل مغرب فخر کر رہے ہیں، دراصل مسلمانوں سے ہی ماخوذ ہے۔ اس کا دانہ ہم نے بویا تھا فصل فرنگی کاٹ رہے ہیں۔ یہ گوہر ہمارے ہاتھ سے گر پڑا تھا فرنگیوں کے ہاتھ لگ گیا۔ یہ پری ہم نے شیشے میں اتاری تھی فرنگی اسے لے اڑے۔

حکمت اشیاء	فرنگی زاد نیست	اصل او	بزلذت ایجاد نیست
نیک اگر	بنی مسلمان زادہ است	ایں گہر از	دست مافتادہ است
چوں	عرب اندر اروپا پر کشاد	علم و حکمت	راہنا دیگر نہاد
دانہ آں	صحرا نھیںاں کا شہد	حاصلش	افرنگیان برداشتہ
ایں پری	از شیشہ اسلاف ماست	باز صیدش کن	کہ او از قاف ماست

اس میں شک نہیں کہ مسلمانوں نے اپنے دور عروج میں سائنس کی نمایاں خدمات انجام دی تھیں انھوں نے علم الکیمیا الجبر و التقابلہ اور علم المناظر میں قابل قدر انکشافات و تجربات کئے اور صنایع کے مختلف شعبوں میں بڑے بڑے حسین اور نادر نمونے تخلیق کئے لیکن یاد رہے کہ خود عربوں نے یونانیوں، ایرانیوں، ہندوؤں، چینیوں اور شامیوں کے علوم و معارف کی خوشہ چینی کی تھی۔ دنیائے علم و فن میں آغاز تمدن ہی سے چراغ سے چراغ جلتا آیا ہے اور نوع انسان کی تہذیبی اور تمدنی میراث کی تعمیر میں ہر قوم نے بقدر ہمت و توفیق حصہ لیا ہے۔ سائنس فرنگی زاد نہیں ہے لیکن اسے عربی زاد بھی نہیں کہا جاسکتا۔ مسلمانوں کی علمی خدمات کے تذکرے کا اثر تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ جس طرح ہمارے بزرگوں نے معاصر اقوام سے کسب فیض کیا تھا، ہم بھی معاصرین سے استفادہ کریں اور اس تجسس، انکسار، انہماک اور ایمان نفس کو

بروئے کار لائیں جو ہمارے بزرگوں کی ممتاز خصوصیت تھی۔ محض اسلاف کے کارنامے گنانے سے ہماری فضیلت بحال نہیں ہو سکتی۔

بَجِيدٌ لَا يَبْجِدُ كُلُّ مَجِيدٍ وَمَا جَلَدٌ بَلَا مَجِيدٍ مَجِيدٌ
 ”ہر بزرگی اپنی ہی کوشش سے حاصل ہوتی ہے کہ نہ آباؤ اجداد کا نام
 لینے سے اور آباؤ اجداد بھی نام لینے کے قابل جیسی ہوتے ہیں کہ ان میں
 شرافت ہو۔“

اس فقرے کا اور اذعانے ناروا کا ایک پہلو یہ ہے کہ ہمارے علماء نے تاریخی واقعات
 کے موڑ توڑ سے بھی گریز نہیں کیا۔ شیخ محمد اکرام فرماتے ہیں:

”شہلی کو اس کی فنی چنگلی اور بلند نظری بہت سی لغزشوں سے بچا لیتی تھی۔
 لیکن سید سلیمان عدوی کے ایک بیان میں خیال ہوتا ہے کہ علانیہ اس رائے
 کے ہیں کہ ایک بحث سے حسب مراد نتائج اخذ کرنے کے لئے واقعات کا
 موڑ توڑ لینا جائز ہے۔ ایک مرتبہ ”الناظر“ میں ایک مضمون شائع ہوا جس میں
 شہلی کے بعض ایسے بیانات اور بیان کردہ اور واقعات کو غلط ثابت کیا گیا جن
 سے عہد فاروقی کی نسبت مولانا نے خوشگوار واقعات اخذ کئے تھے۔ اس پر سید
 سلیمان عدوی محارف کے ایک نمبر 4 جلد 6 میں لکھتے ہیں: ”رسالہ الناظر“ میں
 ایک صاحب نے ”الفاروق“ پر نقد لکھ کر اپنے زور بازو کی آزمائش کی
 ہے..... لیکن سوال یہ ہے کہ اس دنگل کے پہلو انوں نے اپنے زور بازو کو
 اسلامی تمدن کی عمارت بنانے پر صرف کیا ہے یا ڈھانے پر؟ حریفان اسلام کو
 شکست مقصود ہے کہ اعانت؟ گویا غلط واقعات کی بنا پر اسلامی تمدن کی عمارت
 میں رنگ و روغن کا اضافہ ہو جائے تو کوئی حرج نہیں۔“ 1

سید سلیمان عدوی کا قصور محض یہی ہے کہ انھوں نے وہ بات علانیہ کہہ دی جو شہلی
 نعمانی کی تمام تالیفات کا منہمک و مقصود تھی۔ جس طرح علم کلام نے دنیائے اسلام میں فلسفے کا
 خاتمہ کر دیا تھا۔ اس طرح شہلی نعمانی کی مقصدی تاریخ نویسی نے تاریخ کو اپنے مقام سے گرا

دیا۔ کسی قوم کے تاریخی حالات کو بے کم و کاست اس کے افراد کے سامنے پیش کیا جائے تو ایک طرف وہ اپنے آباؤ اجداد کے کارناموں سے تسکین قلب پاتے ہیں تو دوسری طرف ان کی لغزشوں سے متنبہ ہو کر ان سے بچنے کی کوشش بھی کرتے ہیں۔ اسی بنا پر جرمن مفکر ہرڈر نے کہا ہے کہ ”تاریخ نام ہے نوع انسانی کی تربیت کا۔“ مطالعہ تاریخ سے وسعت قلب اور کشادگی فکر پیدا ہوتی ہے۔ اسی لئے بعض فلاسفہ نے تاریخ اور فلسفے کو مترادف خیال کیا ہے۔ اطالوی فلسفی کروچے کا قول ہے کہ ”تاریخ نگاری صرف فلاسفہ کو کرنی چاہیے اور فلسفے پر صرف مورخین کو ہی قلم اٹھانا چاہیے۔“ لیکن تاریخ میں فلسفے کا رنگ اُسی وقت پیدا ہو سکتا ہے جب تمام حقائق و واردات کو بلا رد و بدل پیش کر دیا جائے تاکہ قاری کو ان کے تمام پہلوؤں پر غور و خوض کرنے کا موقع مل سکے۔ قدما تاریخ کے اس اصول سے واقف تھے۔ طبری، ابن الاثیر، مسعودی، بلاذری، ابن خلدون وغیرہ اکابر مورخین اسلام نے تمام واقعات پوست کندہ بیان کر دیئے ہیں۔ ان میں ایسے واقعات بھی ہیں جن سے مسلمانوں کی سیاسی بصیرت، بیدار مغزی اور اولوالعزمی کا ثبوت ملتا ہے اور وہ واقعات بھی درج ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان بھی دوسری اقوام کی طرح لغزشوں اور کوتاہیوں سے محفوظ نہ رہ سکے اور نتیجتاً انہی کی طرح تنزل کا شکار ہو گئے۔ شبلی نعمانی اور ان کے تلامذہ نے اسلاف کی غلطیوں اور فروگزاشتوں پر پردہ ڈالنے کی ہر ممکن کوشش کی ہے اور صرف ان واقعات کو اجاگر کیا ہے جن سے بقول سید سلیمان عدوی حریفان اسلام کو شکست دی جاسکتی ہے۔ شبلی نعمانی کو بھی اس بات کا احساس تھا۔ فرماتے ہیں:

”قول عام کی بنا پر مجھ کو یہ خیال ہوا کہ قوم میں تاریخ کا صحیح مذاق پیدا ہو گیا ہے جو قوم کی علمی ترقی کی جان ہے لیکن واقعات سے ثابت ہوا کہ یہ محض دھوکا تھا۔ مقبولیت کی وجہ صرف یہ تھی کہ قوم میں عموماً استخوان فروش کی اسلاف پرستی کی خامیت موجود ہے اس لئے بزرگوں کی عظمت کی نسبت جو کچھ صحیح و غلط لکھ دیا جاتا ہے خواہ مخواہ اس کو قبول ہو جاتا ہے۔“

اس استخوان فروش اور اسلاف پرستی کی ذمے داری بدرجہ اولیٰ خود شبلی نعمانی اور ان کے تلامذہ پر عائد ہوتی ہے جنہوں نے تاریخی واقعات میں حسب ذلتا تصرف کیا ہے اور جو مورخ کا فرض ادا کرنے سے قاصر رہے ہیں۔

مقصدی تاریخ نویسی کا ایک اور دلچسپ پہلو بھی ہے۔ ہمارے مورخین تاریخ تمدن پر قلم اٹھاتے ہیں تو اس کا آغاز صدر اسلام سے کرتے ہیں اور ماقبل اسلام کے سارے زمانے کو دور جاہلیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا آغاز سید امیر علی کی تاریخ اسلام سے ہوا تھا اور یہ سلسلہ آج تک جاری ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ظہور اسلام کے وقت اکثر متدین اقوام تنزل کا شکار ہو چکی تھیں۔ چھٹی اور ساتویں (ق، م) صدیاں اس ہمہ گیر زوال کی آئینہ دار ہیں لیکن ولادت جناب مسیح سے کم و بیش چار ہزار برس قبل سے لے کر تیسری صدی بعد از مسیح تک اور مصر، بابل، اشوریا، فنیقیہ، کرطیس، یونان، روم، چین اور ہند میں مختلف تمدن اپنی اپنی بہار دکھا چکے تھے اور ان اقوام کے علمی و فنی کارناموں نے نوع انسان کی تمدنی میراث کو مالا مال کر دیا تھا۔ میسریوں نے سب سے پہلے دن رات کو چوبیس گھنٹوں میں تقسیم کیا۔ ہفتے کے سات دن اور مہینے کے تیس دن قرار دیئے۔ تحریر کا فن ایجاد کیا۔ بابل اور اشوریا میں علم ہیئت کی بنیاد رکھی گئی۔ مصریوں نے ریاضی، ہندسہ، جرجئیل، موسیقی، تعمیر اور مجسمہ تراشی کے علوم و فنون کو ترقی دی۔ فنیقیوں نے حروف ابجد کو ترتیب دے کر دنیائے علم میں انقلاب برپا کیا نیز جہاز رانی اور بین الاقوامی تجارت کو فروغ دیا۔ یونانیوں نے کائنات کے مظاہر میں محققانہ غور فکر کا آغاز کیا۔ نظری سائنس اور فلسفے کی تاسیس کی اور ڈرامہ اور مجسمہ تراشی کی تکمیل کی۔ رومیوں اور ایرانیوں نے ملک داری اور جہانبانی کے اصول وضع کئے اور مختلف اقوام پر حکومت کر کے ان میں لچک اور وسعت پیدا کی۔ چینییوں نے کاغذ، بارود، چھاپہ خانہ اور قطب نما کی ایجادات پیش کیں۔ مقابلے کے امتحان شروع کئے، کاغذ کا سکھ چلایا اور ریٹم بنانے کا فن سکھایا۔ ہندیوں نے کسر اعشاریہ اور ہندسوں سے عربوں کو روشناس کرایا۔ القصہ میسریوں سے لے کر ظہور اسلام تک کم و بیش پانچ ہزار برس تک یہ مختلف تمدن فروغ پاتے رہے اور مٹ مٹ کر ابھرتے رہے۔ جب عربوں نے ایران، شام، مصر، شمالی افریقہ اور ہسپانیہ کے ملک فتح کئے تو ان قدیم تمدنوں کی علمی، فنی، صنعتی، سیاسی اور اقتصادی روایات ان کو ورثے میں ملیں۔ ان تمدنوں کو انسان کے زمانہ جاہلیت سے تعبیر کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہمارے مورخین تاریخ تمدن سے نا آشنا ہیں یا شاید انھیں اس بات کا اندیشہ ہے کہ ان تمدنی روایات کا ذکر کیا گیا تو مسلمانوں کے کارنامے مامہ پڑ جائیں گے۔ یہ اندیشہ بے بنیاد ہے۔ مسلمانوں نے ازمند و سطلی میں جب کہ اکثر اقوام تنزل کا شکار ہو چکی تھیں نوع انسانی کی تمدنی روایات کی نہ صرف پاسبانی کی بلکہ

اس میں قابل قدر اضافے بھی کئے۔ اس تاریخی حقیقت کو منوانے کے لئے دوسری اقوام کے تمدنی کارناموں کو گھٹا کر پیش کرنا یا ان سے قطع نظر کرنا ضروری نہیں ہے۔ یہ استخوان فروشی تاریخ تک ہی محدود نہیں ہے۔

ہمارے علماء کی عادت ہو گئی ہے کہ جس موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں اس کا آغاز دوسری اقوام کی تنقیص و تذلیل سے کرتے ہیں۔ مثلاً آج کل ارباب اصلاح یہ ثابت کرنے کی فکر میں ہیں کہ تمام قدیم اقوام نے عورت کو ذلت اور پستی کے گڑھے میں دھکیل دیا تھا۔ مسلمانوں نے اسے اس گڑھے سے نکال کر عزت و توقیر کے مقام پر فائز کیا۔ حقیقت یہ ہے اگرچہ بے حد تلخ اور ناگوار ہے کہ جہاں کہیں ہماری حکومتیں قائم ہوئیں اسی ملک میں بردہ فروشی کا کاروبار چمک اٹھا۔ بغداد، سامراء، دمشق و حلب، قاہرہ، قرطبہ جہاں علوم و فنون اور تہذیب تمدن کے مرکز تھے وہاں بردہ فروشی کے لئے بھی رسوائے زمانہ تھے۔ ان کے بازاروں میں کینیریں بھیڑ بکریوں کی طرح بکتی تھیں۔ گاہک انھیں ٹٹول ٹٹول کر خریدتے جیسے تصاب بھیڑوں کو خریدتا ہے۔ خلفاء اور سلاطین کے محلات میں سینکڑوں کینیریں موجود تھیں جو اطراف و جوارب کے ملکوں سے درآمد کی جاتی تھیں۔ یہ کینیریں اپنے آقاؤں کی ہواؤ ہوس کی تسکین بھی کرتی تھیں اور مجالس ناؤ نوش میں ساقی گری اور ارباب نشاط کے فرائض بھی ادا کرتی تھیں۔ بنو امیہ کے عہد میں مکہ، مدینہ اور طائف میں موسیقی اور رقص کے سیکھنے کے لئے بڑی بڑا درس گاہیں قائم ہو گئیں جہاں بردہ فروش کینیروں کو تعلیم دلا کر گراں قیمتوں پر فروخت کرتے تھے۔ ترکستان کے مفتوحہ علاقوں سے ہر سال ہزاروں حسین اور فوئیز لڑکیاں بطور خراج بغداد بھیجی جاتی تھیں۔ الحمر میں آج بھی دالان بکر موجود ہے جس میں عیسائی سلاطین کی طرف سے خراج میں بھیجی ہوئی ایک سو کتواری لڑکیاں ہر سال رکھی جاتی تھیں۔ ان حالات کے پیش نظر یہ معلوم کر کے چنداں حیرت نہیں ہوتی کہ 37 خلفائے عباس میں صرف دو خلیفہ ایسے تھے جو کینیروں کے شکن سے نہیں تھے یعنی سفاح اور امین الرشید۔ باقی سب کینیز زادے تھے۔ عرب بردہ فروش بربر اور حبش کے علاقوں پر حملے کر کے ہر سال ہزاروں عورتیں جبراً اٹھا لاتے تھے اور انھیں مختلف شہروں میں بیچتے تھے۔ 19 ویں صدی تک تمام اسلامی ممالک میں یہ سلسلہ جاری تھا تا آنکہ اہل مغرب نے بردہ فروشی کو خلاف قانون قرار دے کر اس کا خاتمہ کیا۔ اب دنیا بھر کے ممالک میں بردہ فروشی کو جرم سمجھا جاتا ہے لیکن نجدی مملکت میں آج بھی مذہب

کے نام پر کینروں کی خرید و فروخت جاری ہے۔ ان حقائق کی موجودگی میں یہ دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں نے عورت سے بہتر سلوک کیا ہے۔ عورت کے خلاف اس تعصب دیرینہ کی حد یہ ہے کہ سرسید احمد خاں اور اقبال جیسے زعمائے ملت نے بھی عورت کی اعلیٰ تعلیم کی مخالفت کی ہے اور پردے کے حق میں دلائل دیئے ہیں۔ آج کل ہمارے بعض ارباب اصلاح عورت کی آزادی سے خائف ہو رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ عورت کی یہ آزادی معاشرے کی تباہی کا موجب ہوگی۔

ظاہر ایہ حضرات خس و خاشاک سے ایک سیل بے پناہ کو روکنے کی کوششیں کر رہے ہیں۔ عورت زرعی تمدن و معاشرے میں ہر کہیں مجبور و مقہور تھی کیونکہ مرد اسے بھی گائے بیل کی طرح اپنی ذاتی ملکیت سمجھتا تھا اور ان ہی جیسا سلوک بھی روا رکھتا تھا۔ گزشتہ دو صدیوں میں صنعتی انقلاب کے دور رس اثرات نے زرعی معاشرے کے نظام کو درہم برہم کر کے رکھ دیا ہے۔ زرعی معاشرے میں کشاورزی کا کام مردوں سے مخصوص تھا کیونکہ اس کے لئے قوت جسمانی کی ضرورت تھی۔ اس لئے عورت کو ثانوی حیثیت دی گئی۔ اب کلوں کے رواج سے عورتیں کارخانوں اور دفاتروں میں مردوں کے دوش بدوش کام کر سکتی ہیں۔ گزشتہ دو عظیم جنگوں میں جب جوان مردوں کی اکثریت محاذ جنگ پر لڑ رہی تھی دفاتروں، ہسپتالوں اور مدرسوں کے فرائض عورتوں نے نہایت خوش اسلوبی سے انجام دیئے۔ صنعتی معاشرے میں عورتیں اپنی روزی خود کما سکتی ہیں، اس لئے وہ مردوں کی محتاج نہیں رہیں اور روز بروز اپنی مساویانہ حیثیت منوار رہی ہیں۔ چنانچہ جس ملک میں بھی صنعتی انقلاب برپا ہوا ہے وہاں عورت کو پہنائی ہوئی زنجیریں ٹوٹ ٹوٹ کر گر پڑی ہیں۔ ہمارے ارباب اصلاح عورت کو پس پردہ رکھنا چاہتے ہیں تو انہیں اسلامی ممالک میں صنعتی انقلاب کو روکنے کی کوشش کرنی چاہیے مگر افسوس کہ یہ بات بھی ان کے بس کی نہیں ہے۔

اسلاف پرستی کا ایک نتیجہ جو ہمارے خیال میں سب سے زیادہ اندیشہ ناک ہے، خود اطمینانی اور زعم بے جا کی صورت میں رونما ہوا ہے۔ ہر شخص اپنی عظمت رفتہ کے تصور میں گمن ہے۔ اُسے اس بات کا یقین دلایا گیا ہے کہ اہل مغرب فلسفہ و سائنس کی دنیا میں لاکھ انکشافات و اجتہادات کرتے رہیں ان کے تمام کارنامے بہر صورت ہماری ہی کتابوں سے ماخوذ ہیں اور ان کی حکمت و دانش ہماری ہی متاعِ گم گشتہ ہے جو سوء اتفاق سے ان کے ہاتھ

لگ گئی ہے۔ اہل مغرب جب کوئی ایجاد کریں گے ہم جھٹ اس کا کھوج اپنی کتابوں میں لگ لیں گے۔ ہمیں تحقیق و کاوش کی ضرورت ہی کیا ہے۔ سائنس کے کسی عقدے پر برسوں محنت شاقہ برداشت کرنا فاصل عبث ہے۔ جبکہ ہم لغت کی کتاب سامنے رکھ کر کسی نہ کسی لفظ کا کوئی نہ کوئی معنی ضرور ایسا پالیں گے جو سائنس کے تازہ ترین انکشاف کا ماخذ ثابت ہوگا۔ اس طرح علم کلام نے صدیوں سے ہماری پختی ہل انگاری اور تن آسانی کی پرورش کی ہے۔ دور بخو عباس میں بطلیموسی ہیئت کا رواج ہوا تو قرآن کی ایسی تفسیریں لکھی گئیں جن میں آیات کی تاویل کر کے اس نظام ہیئت کا اثبات کیا گیا تھا۔ نو فلاطونی انکار کی اشاعت ہوئی تو بعض آیات کی تاویل کر کے وحدت وجود اور فصل و جذب کے نظریات کو ثابت کیا گیا۔ کوپرنیکس، گلیلیو اور کپلر کی تحقیقات نے بطلیموسی ہیئت کا ابطال کیا تو جدید ہیئت کے حق میں تاویل آیات کی گئی۔ ڈارون کے نظریہ ارتقاء کا چرچا ہونے لگا تو قرآن کی ارتقائی تفسیر لکھنے کا آغاز ہو گیا۔ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت اور ہائزن برگ اور شرڈنگر کے نظریہ مقادیر عنصری نے مادے اور قوت کے متبادل ہونے کا راز معلوم کیا تو نئے سرے سے اس بات کی جستجو ہوئی کہ کون سی کتاب کے کون سے فقرے سے ان نظریات کا استخراج کیا جائے۔ اس طرح ہم نے صدیوں سے تحقیق و تجسس کے کٹھن کام کو دوسری اقوام کے لئے چھوڑ دیا ہے اور تاویل و توجیہ کا آسان راستہ خود اختیار کر رکھا ہے۔ مغربی سائنس دان برسوں کی مسلسل کاوش کے بعد کوئی ایجاد کرتے ہیں یا کوئی اہم انکشاف کرتے ہیں تو ہم نہایت سکون اور اطمینان سے کوئی قدیم کتاب کھولتے ہیں اور اس کے کسی فقرے یا لفظ کے معنی کھینچ بان کر اس انکشاف پر منطبق کر دیتے ہیں۔ تاویل آرائی کی اس عادت نے مسلمانوں کی علمی تحقیق کو ناقابل حلافی نقصان پہنچایا ہے۔ اقبال آئن سٹائن کے نظریات کے اسلامی ماخذ تلاش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”رویت باری تعالیٰ کے متعلق جو استفسار میں نے آپ سے کیا تھا اس کا مقبوعہ فلسفیانہ تحقیقات نہ تھی۔ خیال یہ تھا کہ شاید اس بحث سے کوئی بات ایسی نکل آئے جس سے آئن سٹائن کے نظریہ نور پر کچھ روشنی پڑے۔ اس خیال کو امین رشد کے ایک رسالے سے تقویت ہوئی جس میں اس نے ابو الحالی کے رسالے سے ایک فقرہ اقتباس کیا ہے۔ ابو الحالی کا خیال آئن سٹائن سے بہت ملتا جلتا ہے۔“

قدیم متکلمین کا مقصد بھی محاصر علمی نظریات اور مذہب کے درمیان مطابقت پیدا کرنا تھا لیکن وہ بہر حال عقل و خرد پر کامل اعتماد رکھتے تھے۔ اخوان الصفا اور بوعلی سینا سے لے کر ابن ہاجہ اور ابن رشد تک سب عقل کو نفسِ ناطقہ کا نام دیتے ہیں اس کی تکمیل و ورزش کو انسانی زندگی کا سب سے اعلیٰ مقصد سمجھتے ہیں اور اسے حق و صداقت کا معیار قرار دیتے ہیں۔ جدید دور کے متکلمین میں بھی سر سید احمد، سید امیر علی، توفیق صدیقی وغیرہ عقل و خرد کی اہمیت کے قائل ہیں۔ جدید علم کلام میں خرد و شناسی کا آغاز اقبال سے ہوتا ہے۔ اقبال نے صوفیہ وجودیہ اور برگساں کے تتبع میں عقل کی مخالفت شروع کی جس سے ان کی سائنس، فلسفہ، تہذیب جدید اور موجودہ تعلیم و تدریس کی مخالفت بھی متفرع ہوئی ہے۔

اقبال نے جا بجا مختلف جہازوں میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ مسلمانوں کو جدید فلسفے اور نظری سائنس کی تحصیل نہیں کرنی چاہیے۔ ایک خط میں فرماتے ہیں:

”مسلمانوں کو موجودہ حالات میں فلسفے اور لٹریچر کی چنداں ضرورت

نہیں۔“

گویا کوئی قوم فلسفے اور ادبیات کی تحصیل کے بغیر بھی اقوامِ عالم میں کوئی مقام پیدا کر سکتی ہے۔ ایک اور جگہ ارشاد ہوتا ہے:

”اسٹرونومی (ہیت) کا مطالعہ انسان کو پست ہمت کر دیتا ہے۔ میں

ہمیشہ نوجوانوں کو اس سے منع کرتا ہوں۔“¹

فلسفے اور سائنس کی مخالفت کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ ان کی بنیاد تجسس و شکک یا عقل و تخمین پر ہے۔ اور اقبال کے خیال میں یہ چیزیں خودی کو کمزور کرتی ہیں اور جوشِ عمل اور یقینِ محکم کے ضعف کا باعث ہوتی ہے۔

حیاتِ جاوداں اندر یقین است رہ تخمین و ظن گیری بمری
اقبال سائنس کی ایجادات سے بھی ہزار ہیں چنانچہ جاوید نامے میں جو مثالی معاشرہ پیش کیا ہے اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہی ہے کہ اس میں دیوشین نہیں ہے۔ فی زمانہ مسلمانوں کو اس بات کی تلقین کرنا کہ وہ فلسفے اور سائنس کے مطالعے سے اجتناب کریں

اور جذبہ خشک و تجسس کی بجائے کئی کر دیں، حد درجہ اندیشہ ناک ہے۔ شک اور تجسس کے بغیر علمی تحقیق کے کام کو جاری رکھنا ناممکن ہے۔ میر ولی الدین اس کی اہمیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”موجودہ فکر و تہلف میں شک ضرور پایا جاتا ہے لیکن یہ ہمیں لوری دے کر بستر پر سلا نہیں رہا ہے..... براؤننگ کہتا ہے کہ ”شک کی میں قدر کرتا ہوں حیوانات میں یہ نہیں پایا جاتا ان کی محدود مٹی میں اس شعاع مستور کی تابناکیاں کہاں۔ برٹنڈرسل اس رہائی کن آزادی بخش شک کا ذکر کرتا ہے جو ادعائیت کی ہمت پست کرتا اور ہمیں راہ عمل میں جری بناتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”فلسفہ ان لوگوں کی مفتخرانہ ادعائیت کو دور کرتا ہے جو آزادی بخش شک کے دائرے میں قدم زن ہوتے ہیں۔ یہ مانوس اشیاء کو غیر مانوسیت کے چارے میں پیش کر کے ہمارے احساس تحیر کو ہمیشہ زعمہ رکھتا ہے۔ ان جری رجوں کو ان بزدلوں سے کسی قسم کی ہمدردی نہیں ہو سکتی جو محض اس خیال سے کہ چونکہ فلسفیانہ سوالات کا جواب نہیں دے سکتے لہذا ان کو اٹھایا ہی نہ جائے اور نہ ان کے حل کرنے کی کوشش کی جائے۔ فلسفے کی راہ میں طالب علم کو شک بلکہ وحشت ضرور ہوتی ہے۔ یہ رُوح انسان کا عظیم الشان کارنامہ ہے۔“ 1

اقبال سائنس کے اس لئے بھی مخالف ہیں کہ اس کی بعض ایجادات ہلاکت اور تباہی کا باعث بھی ہوتی ہیں۔۔

حکمت کو عقدہ اشیاء کشادہ باتو غیر از فکر چنگیزی نداد
ابن رشد کا قول ہے کہ دنیا میں کوئی چیز فی نفسہ بُری نہیں وہ ہمارے بُرے استعمال سے بُری ہو جاتی ہے۔ تصور سائنس کا نہیں ہے۔ اُن سیاست دانوں کا ہے جو اس کی ایجادات کو ناجائز مقاصد کے حصول کے لئے استعمال کرتے ہیں اور جن کے جذبات تصرف و تغلب نے اُن کے عقل و شعور کو ماؤف کر دیا ہے۔ اگر آج اُن قابو پچی ملوکیت پسندوں اور مقدر آزمائوں کے جذبات سلب و مہب پر عقل و دانش کی گرفت محکم ہو جائے تو سائنس کی برکات

سے کرو ارض کو رشک فردوس بنایا جاسکتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ کہنا کہ سائنس نے ہمیں سوائے فکر چنگیزی کے کچھ نہیں دیا قرین انصاف نہیں ہے۔ سائنس کی ایجادات نے نئی نوع انسان کو صدیوں کے ادھام و خرافات سے نجات دلا کر ان کے اعتماد نفس کو بحال کیا ہے۔ فکر و نظر کو وسعت بخشی ہے۔ قدرت کی بے پناہ قوتوں کی تسخیر کے قابل بنایا ہے۔ انسانی برداری کے تصور کی عملی ترجمانی کے مواقع بہم پہنچائے ہیں۔

اقبال کی طرح ہمارے زمانے کے بعض دوسرے اصحاب بھی جدید فلسفے اور نظری سائنس کی تحصیل کو اہم نہیں سمجھتے۔ محمد اسد وائس لکھتے ہیں:

”اس بات کے بار بار دہرانے کی ضرورت ہے کہ مسلمان مغرب سے صرف ایک ہی چیز مفید مطلب سمجھ کر اخذ کر سکتے ہیں۔ یعنی تجربی اور تکنیکی سائنس۔“

شیخ محمد اکرام فرماتے ہیں:

”جدید فلسفے کو اخذ کرنے کی اتنی ضرورت نہیں جتنی جدید سائنس اور

صنعت و حرفت کی۔“

اگر ہمیں مغرب سے صرف تکنیکی سائنس اخذ کرنے کی ضرورت ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمیں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے مغرب کی تکنیکی غلامی قبول کرنا پڑے گی کیونکہ جب تک ہم فطری سائنس کی تحصیل نہیں کریں گے ہم تکنیک میں بطور خود کوئی ایجاد نہیں کر سکیں گے۔ اور اگر ہم جدید فلسفے کی تحصیل نہیں کریں گے تو وہ وسعت نظر، وہ اجتہاد فکر، وہ ذوق تجسس کہاں سے آئے گا جو سائنس کے فروغ کا باعث ہوا کرتا ہے۔ بنو عباس کے دور حکومت میں بھی ہمارے سائنسدانوں نے فقہاء کے خوف سے فطری سائنس کو فروغ دینے سے گریز کیا تھا اور ان کی تمام سائنسی سرگرمیاں کیمیا اور علم المناظر کے تجربات تک محدود ہو کر رہ گئی تھیں۔ فطری سائنس کو تجرباتی سائنس سے جدا کرنے کا یہ نتیجہ ہوا کہ عرب سائنس دان، ہنرور اور کاریگر بن کر رہ گئے۔ وہ وقت نظر اور جدت فکر رکھتے تھے لیکن ڈرتے تھے کہ اگر سائنس کا کوئی نظریہ پیش کیا تو کفر و زندقہ کے فتویٰ سے محفوظ نہیں رہ سکیں گے۔ اس طرح اشاعرہ اور حنابلہ کے جتنی احتساب نے سائنس کی تحقیقات کو سخت صدمہ پہنچایا۔ ڈاکٹر سٹاؤ نے سچ کہا ہے کہ اگر مسلمانوں میں اشعری اور غزالی نہ ہوتے تو آج تک ان میں سینکڑوں گلیلیو اور نیوٹن پیدا ہو

چکے ہوتے۔ ان وجوہ کی بنا پر مسلمانوں کا فلسفہ بھی علم کلام کا غلام بن کر رہ گیا۔ آج جو حضرات نظری سائنس اور جدید فلسفے کی مخالفت کر رہے ہیں وہ گھڑی کی سوئی کو ایک ہزار برس پیچھے کی جانب موڑ دینا چاہتے ہیں اور یہ پسند نہیں کرتے کہ مسلمان کارنگری اور تقلید کی حدود سے باہر نکل کر بذات خود سائنس اور فلسفے کی دنیا میں اجتہاد و انکشاف کریں اور اقوام عالم میں اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر سکیں۔ چند کلوں کی ساخت کو سمجھ لینے اور انھیں چلانے کا فن سیکھ لینے سے ہم ترقی کی راہ پر گامزن نہیں ہو سکتے۔ زمانے کا تقاضا یہ ہے کہ ارباب وطن کے طرز فکر و نظر میں تبدیلی پیدا کی جائے اور ان کی علمی تجسس اور تحقیق کی صلاحیتوں کو اُجاگر کیا جائے۔ لیکن اقبال اور ان کے قبیعین عقلی علوم کی تدریس کی مخالفت کر رہے ہیں۔ وہ مسلمان طلبہ کے ”دل“ کی تربیت کرنا چاہتے ہیں لیکن دماغ کی جلا کو ناپسند کرتے ہیں۔

تب و تابے کہ باشد جادوانہ سبز زنگی را تازیانہ
بہ فرزندایں بیاموز ایں تب و تاب کتاب و کتب افسون و فسانہ

ترا نو میدی از طفلان روا نیست چه پروا گر دماغ شاں رسا نیست
مگو اے شیخ کتب گر بدانی کہ دل در سینه شاں هست یا نیست
ہمارے لئے یہ بات ناقابل فہم ہے کہ کسی طالب علم کے دل یا جذبات و احساسات کی تربیت اس کے دماغ یا عقل و شعور کی تربیت کے بغیر بھی ممکن ہو سکتی ہے اور وہ عقلی علوم سے محروم رہ کر اپنی شخصیت کی تکمیل کر سکتا ہے یا دماغی صلاحیتوں کو بروئے کار لائے بغیر زندگی کی اعلیٰ مسرتوں سے ہمکنار ہو سکتا ہے۔ جارج برنارڈ شا نے کہا ہے:

”یہ کہنا کہ ایک اہل یقین ایک مشکلک سے زیادہ پُر مسرت زندگی گزار سکتا ہے ایسا ہی ہے جیسے یہ کہنا کہ ایک شخص جو شراب کے نشے میں دھت ہو، ایک ذی ہوش آدمی سے بہتر ہوتا ہے۔ بے شعوری کی مسرت خطرناک اور عامیاندہ ہوتی ہے۔“

گزشتہ ابواب کی تعریحات سے مندرجہ ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں:

۱۔ علم کلام نے مسلمانوں کو صدیوں سے ماضی کے ساتھ وابستہ و پابستہ کر رکھا

ہے۔ مسلمان اہل فکر و فکر کی نگاہیں حال اور مستقبل کے تقاضوں کا سامنا کرنے کی بجائے ماضی بید کے دھندلکوں میں کھو کر رہ گئی ہیں نتیجتاً وہ ”کیسے اچھے دن تھے“ کے مقابلہ فکری میں مبتلا ہو گئے ہیں اور ہر وقت قرون رفتہ کے تصور میں نکل رہے ہیں۔ اس طرح پوری قوم پر ذہنی فرار کی کیفیت مستولی ہو چکی ہے۔ ہماری حالت اس شخص جیسی ہے جو قدم آگے بڑھا رہا ہو لیکن پیچھے دیکھتا ہوا جا رہا ہو۔ نتیجہ ظاہر ہے وہ زود یا بدیر کسی گڑھے میں گر جائے گا۔

2۔ تاویل آرائی کی عادت نے ہمارے تحقیقی قوئی کو سلب کر لیا ہے اور ہمارے اجتہاد فکر کو مآؤف کر دیا ہے۔ ہمارے ہاں بقول کونت ”مردے زعموں پر حکومت کر رہے ہیں۔“ غالب نے آئین اکبری تقریظ میں اسے ”مردہ پروری“ کا نام دیا تھا۔

پیش این آئیں کہ دارد روزگار گشت آئین دگر تقویم پار
چوں چیں تنج گھر بیند کے خوش زان خرمن چرا چنید کے
مردہ پُردردن مبارک کار نیست خود بگوکاں نیز جز گفتار نیست
اور اقبال ہیں کہ اسلاف پرستی اور تقلید کو ملت کے ضبط و استحکام کا باعث سمجھتے ہیں
مضحل گردد چو تقویم حیات ملت از تقلید می گیرد ثبات
راہ آہار کہ این جمیت است معنی تقلید ضبط ملت است
فرماتے ہیں کہ تنزل کے دور میں تقلید استحکام بخشی ہے۔ حالانکہ اسلاف پرستی اور تقلید آباء بذات خود ذہنی اور اخلاقی تنزل کی سے بڑی علامت سمجھی جاسکتی ہیں۔ لن یونانگ نے کہا تھا ”ہم تو اپنے قدیم تمدن کو محفوظ رکھنا چاہتے ہیں لیکن ہمارا قدیم تمدن ہمیں محفوظ رکھنے سے قاصر ہے۔“

بقول ¹ لی بان ملت اسلامیہ کی تاریخ میں وہ وقت آ گیا ہے کہ اگر وہ زیادہ عرصے تک لکیر کی فقیر بنی رہی تو پھر مطلق ترقی نہیں کر سکے گی۔

3۔ علم کلام نے تحقیق علمی کو سخت صدمہ پہنچایا ہے۔ ہم مستقل علمی انکشاف و ایجاد کا کام کرنے کی بجائے دوسروں کے کیے ہوئے انکشافات کی مطابقت اپنے موروثی عقائد کے ساتھ کرنے پر اکتفا کر رہے ہیں۔ جس کا نتیجہ سہل انگاری کی صورت میں رونما ہوا ہے۔

4۔ علم کلام نے فخر بے جا کے جذبے کو تقویت دی ہے اور ہمیں دور جدید کے عمرانی، تمدنی اور علمی تقاضوں کی طرف سے غافل کر دیا ہے۔ نتیجتاً ہم سائنسدان اور محقق کے اس انکسار، اس تجسس، اس تحجیر سے محروم ہو گئے ہیں جس کے بغیر تحقیق کا کام سرانجام نہیں دیا جاسکتا۔ نیشن تو اپنے آپ کو ایک بچہ تصور کرتا ہے جو ساحل پر گرے پڑے گھونگھوں اور سیپیوں سے کھیل رہا ہوں جبکہ اس کے سامنے علم کا بحر ناپیدا کنار غماضیں مار رہا ہو اور ہم اپنی علمی بے مائیگی کے باوجود اپنے آپ کو ہمہ دان اور عقل کل سمجھتے ہیں اور ہم اپنی علمی بے مائیگی کے باوجود اپنے آپ کو ہمہ دان اور عقل کل سمجھتے ہیں اور اس زعم باطل میں مبتلا ہیں کہ سائنس کی ساری ایجادات اور انکشافات کے راز ہمارے آباء و اجداد کی کتابوں سے سرقہ کئے گئے ہیں۔

5۔ قوم و ملت کو اجتماعی خود فریبی میں مبتلا رکھنے کے لئے ہمارے مورخین نے فلسفے کی طرح تاریخ کو بھی اپنے مقام سے گرا دیا ہے۔ چنانچہ یہ اصحاب نہایت تن دہی سے وہ تمام واقعات حذف کرنے یا توڑنے موڑنے کی فکر میں ہیں جن کے ذکر سے لوگوں کے جذبہ فخر و مباہات کو صدمہ پہنچنے کا اندیشہ ہو اور اس کوشش کو تاریخ کی تشکیل جدید کا نام دیا جا رہا ہے۔ حالانکہ ضرورت اس بات کی تھی کہ تاریخ اسلام پر تنقیدی و تحقیقی نگاہ ڈالی جاتی اور ان تمام عوامل و موثرات کا تجزیہ کیا جاتا جو ملت اسلامیہ کے زوال کا باعث ہوئے ہیں اور اس کے نتائج سے عبرت حاصل کی جاتی۔ ہمارے مورخین دوسری اقوام کے تنزل کی وجہ کا ذکر بڑی تفصیل سے کرتے ہیں اور یہ نہیں سمجھتے کہ ملت اسلامیہ بھی تاریخی عمل سے محفوظ نہیں رہ سکی۔ ان لوگوں نے تاریخ نگاری کو بھی علم کلام کی کنیر بنا دیا ہے۔

6۔ جدید علم کلام کا سب سے زیادہ اندیشہ ناک رجحان اس کی خردشمنی کو سمجھا جاسکتا ہے۔ ہمارے حکلم فلسفے اور سائنس سے خائف ہیں اور ان کی تدریس کو ضرر رساں سمجھتے ہیں۔ اس کی ذمہ داری بڑی حد تک اقبال پر عائد ہوتی ہے۔ اقبال بالطبع شاعر تھے اور اس میں شک نہیں کہ بہت بڑے شاعر تھے۔ ان کی رومانیت اور داخلیت شاعری تک محدود رہتی تو وہ اردو شاعری کے دامن کو اور زیادہ لازوال شاہکاروں سے مالا مال کر سکتے تھے لیکن ان کی طبعی رومانیت حکلمانہ افکار و نظریات میں منتقل ہو گئی۔ گویا انھوں نے فلسفے کو شاعری کی بنیادوں پر مرتب کرنا چاہا اور ٹھوس حقائق و وقائع کی ترجمانی رومانی نقطہ نظر سے کرنے کی کوشش کی۔ ظاہر ہے کہ فلسفے میں موضوعیت کی بجائے معروضیت بکار آمد ہوتی ہے اور جذبات کی بجائے عقل

وخرید ہوئے کار آتی ہے۔ اقبال عقل و خرد کو وجدان حال کر کے راستے میں حزام بچھتے تھے۔ اس لئے اس کی مخالفت کرنے لگے۔ ہم جذبہ و وجدان کی اہمیت سے واقف ہیں۔ فنون لطیفہ اور ادبیات میں انھیں اتنی اہمیت حاصل ہے جتنی کہ عقل و فکر کو سائنس اور فلسفے میں۔ ہمارا مقصد اس حقیقت کی طرف توجہ دلانا ہے کہ معاشرہ انسانی کے عمرانی اور اقتصادی عقدوں کو حل کرنے اور سائنس اور فلسفے کے مسائل کی تصریح کرنے کیلئے جذبہ و وجدان سے کام نہیں لیا جاسکتا۔ یہ زاویہ نگاہ صوفی اور فن کار کا ہے سائنس دان اور فلسفی کا نہیں ہے۔

7۔ اقبال کی وفات کے بعد علم کلام کا ایک اور عجیب و غریب رجحان صورت پذیر ہوا ہے۔ اقبال نے غربالی کی طرح مروجہ علوم اور ذاتی عقائد کے درمیان مفاہمت کی کوشش کی تھی۔ ان کے عقیدت مند اقبال کے افکار و آراء کو حسی اور قطعی سمجھ کر ان کی روشنی میں جدید سیاسی، عمرانی اور اقتصادی رجحانات کی ترجمانی کر رہے ہیں۔ ان کے خیال میں اقبال نے ہر مسئلے پر جو کچھ کہہ دیا ہے وہ حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے اقبال کے آراء پر نقد لکھنا یا تحقیق کے کام کو آگے بڑھانا ہر محال ہے یہ اسلاف پرستی، تقلید بچا اور جہنی جود کا کرشمہ ہے۔ دنیائے تحقیق میں افراد کو نہیں دیکھا جاتا نظریات کو جانچا جاتا ہے۔ ارسطو نے اپنے استاد افلاطون سے اختلاف کرتے ہوئے کہا تھا ”مجھے اپنے استاد کا ادب ملحوظ ہے لیکن اس سے زیادہ میں صداقت کا پاس و لحاظ روا رکھتا ہوں۔“ جناب علی بن ابی طالب کا ارشاد ہے:

”حق و صداقت کو لوگوں سے مت بچاؤ۔ پہلے صداقت کا تعین کر لو اس کے بعد تمہیں از خود معلوم ہو جائے گا کہ صادق و راست باز کون ہے۔“

8۔ علم کلام نے مسلمانوں کے قوائے عمل کو معطل کر دیا ہے۔ اس کے رواج و قبول کے باعث پڑھے لکھے مسلمانوں میں عام طور سے یہ خیال شائع ہو گیا ہے کہ اسلام کی بہترین خدمت انجام دینے کا واحد طریقہ یہی ہے کہ جدید علمی نظریات کے ماخذ قدماہ کی کتابوں میں تلاش کئے جائیں۔ چنانچہ ہمارے ہاں ارباب علم کی وہنی صلاحیتیں اس سستی بے حاصل کی نذر ہو رہی ہیں۔ جب عملی جدوجہد کا ذکر آتا ہے تو یہ حضرات اس فرض کو آنے والے مردان مومن کے سپرد کر کے خود سبک دوش ہو جاتے ہیں۔

علم کلام کے ان سلبی اثرات سے نجات پانے کے لئے ضروری ہے کہ اسلامی ممالک میں علوم جدیدہ کی وسیع پیمانے پر تدریس و اشاعت کی جائے۔ مسلمان بھی جاپانیوں کی

طرح جو آج سے ایک صدی پہلے دنیا کی سب سے پسماندہ اقوام میں شمار ہوتے تھے سائنس کے مختلف شعبوں میں انکشاف و ایجاد کر سکتے ہیں اور اہل مغرب کو عملی طور پر اس بات کا ثبوت دے سکتے ہیں کہ سائنس ان کا اجارہ نہیں ہے۔ آباؤ اجداد کے کارناموں پر فخر کرنا اور خود ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ رہنا غلاموں کا شیوہ ہے آزاد مردوں کا شیوہ نہیں ہے۔ اگر آزادی کے حصول کے بعد بھی ہم محض کھوکھلے نعرے لگاتے رہیں گے اور بلند بانگ دعوؤں میں مگن رہیں گے تو یہ اس بات کا ثبوت ہوگا کہ جسمانی لحاظ سے تو ہم آزاد ہو چکے ہیں لیکن ہماری ذہنیت ابھی تک غلامانہ ہے۔ آزادی کا احساس انسان کو تحقیق و دریافت کے ولولے سے سرشار کر دیتا ہے اور وہ خاموشی اور سکون سے مسلسل محنت کر کے اپنی قوم کو سر بلند کرنے کا خواہاں ہوتا ہے۔ جو شیعے نعرے کسی قوم کے بحرانی دور ہی میں مددگار ثابت ہو سکتے ہیں آزادی کے حصول کے بعد جب معاشرے کی تعمیر نو کا وقت آتا ہے تو ان کی افادیت بھی ختم ہو جاتی ہے اور اس بات کی ضرورت پیش آتی ہے کہ قوم کے اہل دانش عمرانی اور اقتصادی مسائل پر ٹھنڈے دل سے غور فکر کریں اور باقاعدہ منصوبہ بندی کر کے اپنے منصوبوں کی تکمیل کے لئے ان تھک جدوجہد کو بروئے کار لائیں۔ حقیقت پسندی کا تقاضا یہی ہے اور یاد رہے کہ حقیقت پسندانہ نقطہ نظر عقل و خرد کے دامن میں پرورش پایا کرتا ہے ہمیں بخوبی علم ہے کہ علم کلام کے تعارف و تسلط کو توڑنا آسان کام نہیں ہے۔ اس کے اثرات گزشتہ ایک ہزار برس سے مسلمانوں کے ذہن و قلب پر پھپھوندی بن کر رہے ہوئے ہیں۔ اس پھپھوندی کو ان کے ذہن و دماغ سے دور کرنے میں اتنی ہی اذیت ہوگی جتنی کہ گوشت کو ناخن سے جدا کرنے میں ہوتی ہے۔ یہ کام ٹھن ضرور ہے لیکن اسے ناممکن نہیں سمجھا جاسکتا۔ جب اہل یورپ ایک ہزار برس تک علم کلام کے تعارف میں رہ کر احیاء العلوم سے ہٹنا نہ ہو سکتے ہیں تو دنیائے اسلام بھی تحقیقی علوم کی تحصیل کے ساتھ نیا جنم لے سکتی ہے۔ تقلید بے جا اور ماضی پرستی کے باعث بے شک ہم زمانے کی رفتار کا ساتھ نہیں دے سکے۔ لیکن ایک لحاظ سے یہ پسماندگی بھی ہمارے لئے مفید ثابت ہو سکتی ہے۔ آج جبکہ مغربی ممالک احیاء العلوم، اصلاح مذہب، خرد افروزی اور صنعتی انقلاب سے گزر کر ملوکیت کے تزلزل پذیر دور میں داخل ہو چکے ہیں، اسلامی ممالک اصلاح و احیاء کے دور سے نکل کر خرد افروزی کا دامن تمام سکتے ہیں اور اس عمل میں وہ اہل مغرب کی کوتاہیوں اور فروگزاشتوں سے عبرت حاصل کر سکتے ہیں۔

جیسا کہ گزشتہ ابواب میں ذکر آچکا ہے گزشتہ دو صدیوں میں جدید علوم کی اشاعت کے ساتھ اسلامی ممالک میں اصلاح مذہب کی تحریکیں برپا ہوئیں جن کے بانیوں نے جمہور کے ذہن و قلب میں ہیجان پیدا کیا اور صدیوں کے فکری جمود و قفل کے طلسم کے ٹوٹنے کے امکانات پیدا ہو گئے لیکن متکلمین کی تاویل آرائی کے باعث آزادی فکر و نظر کا یہ رجحان چنپ نہ سکا۔ ان حضرات نے زمانے کا ساتھ دینے کی بجائے جمہور کو گزشتہ عظمت و سطوت کے رنگین افسانے سنا کر دوبارہ خواب غفلت میں سلا دیا۔ بہر حال مشرقی ممالک میں سائنس کی ترویج اور صنعتی انقلاب کے شیوع سے روز بروز خواب ہزار سالہ کا یہ طلسم ٹوٹا جا رہا ہے۔ اب سائنس کے اثرات سے غفلت برتنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ بار بار دروازہ کھٹکھٹائے جانے پر متوجہ نہ ہونا۔ یوں بھی یورپ کے منزل کے ساتھ ساتھ اہل مشرق میں زندگی کا ایک نیا ولولہ پیدا ہو گیا ہے۔ ایشیا اور افریقہ جاگ اٹھے ہیں اور یورپ کے سامراجی دیوار پر لکھی تحریر دیکھ کر بلحاظ طر کی طرح تھر تھر کانپ رہے ہیں۔ ان حالات میں نظری و تجربی سائنس اور جدید فلسفے کی تحصیل کے بغیر ملل اسلامیہ وہ فرض ادا نہیں کر سکیں گی جو تاریخ اور زمانے کی طرف سے ان کا مکہ کیا جا رہا ہے۔

دنیاۓ اسلام میں خرد افروزی¹ کی ضرورت

ابتدائی دور میں قدرۃ مسلمانوں میں انہی علوم کو فروغ ہوا جن کا تعلق براہ راست مذہب سے تھا۔ چنانچہ تابعین کی توجہ تمام تر علوم منقولہ کی طرف رہی جو احادیث، سیر اور فقہ کے احکام و مسائل پر مشتمل تھی۔ مؤطا امام مالک اور سیرت ابن اسحاق اسی نوع کی کوششیں ہیں۔ احادیث کا ذخیرہ اکثر و بیشتر حافظے کی مدد سے سینہ بہ سینہ منتقل ہوتا رہا حتیٰ کہ محدثین نے انہیں جوامع کی صورت میں مرتب کیا۔ چنانچہ اس دور میں نقل و حفظ روایات ہی کو علم کا نام دیا گیا۔

بنو امیہ کے دور حکومت میں ان کے درباری علماء مرجعہ نے جبر کی تلقین کی اور سلاطین وقت کے ظلم و ستم کی عذر خوانی کرتے ہوئے کہا کہ خدا نے خود انہیں تاج و تخت دیا ہے اس لئے ان کی مخالفت کرنا گویا مشیت الہی کے خلاف آواز اٹھانا ہے اور یہ گناہ ہے۔ اس پر قدریہ نے احتجاج کیا اور کہا کہ ظالم اور سفاک حکام خدا کی طرف سے امور نہیں ہو سکتے۔ انہیں ہجرت و کراہ تخت و تاج سے محروم کرنا انسان کا اختیاری فعل ہے اور امر بالمعروف ہے۔

مرجہ اور قدریہ کے مباحثوں کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ اہل علم کی فکر و تدبیر کی صلاحیتیں بیدار ہو گئیں اور وہ مسائل کی تحلیل و توحید میں عقلی استدلال کو بروئے کار لانے لگے۔ محدثین ان رجحانات کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ مذہبی عقائد میں عقلی استدلال سے کام لینا ناروا ہے۔ اس گروہ کی نمائندگی کرتے ہوئے امام مالک بن انس فرماتے ہیں:

الكلام في الدين اكراه و لا يزال اهل بلدنا يكرهون و
ينهون منه نحو الكلام في راي جهنم و القلبر و ما اشبه ذلك و ما
احب الكلام الا في ما تحته عمل و اما الكلام في دين الله و في
الله عز و جل فالكسوت احب الي لاني رايت اهل بلدنا ينهون
عن الكلام في الدين الا في ما تحته عمل.

”میں عقائد میں گفتگو کرنا پسند کرتا ہوں اور ہمیشہ ہمارے شہر کے علماء اس کو ناپسند کرتے رہے ہیں اور اس سے روکتے رہے ہیں مثلاً جہنم کی رائے اور قدر میں گفتگو کرنا۔ میں بحث و مباحثہ ان امور میں ناپسند کرتا ہوں جن کے تحت کوئی عمل نہ ہو۔ لیکن دینی عقائد اور خود خدا کی ذات میں سکوت میرے نزدیک پسندیدہ ہے کیونکہ ہم نے اپنے شہر کے علماء کو دیکھا ہے کہ عقائد میں گفتگو کرنے سے روکتے تھے۔ سوائے ان امور کے جن کا عمل سے تعلق ہو۔“

محدثین کے فکری احتساب کے باوجود عقلی علوم کی اشاعت کو روکا نہ جاسکا۔ بنو امیہ کو عسکری مہمات اور سیاسیات کے علاوہ کسی چیز سے دلچسپی نہ تھی۔ اس لئے علوم و فنون کی پرورش ایرانی موابیوں کے ہاتھوں ہوئی۔ رفتہ رفتہ یہ حالت ہو گئی کہ نقلی علوم کی اجارہ داری بھی موابیوں کو حاصل ہو گئی۔ چنانچہ حدیث، اسماء الرجال، فقہ، لغت، سیر و سوانح صرف و نحو کے مشاہیر ائمہ بھی ایرانی نژاد ہی دکھائی دیتے ہیں۔ ابن خلدون کہتا ہے:

من الغريب الواقع ان جملة العلم في الملة الاسلامية اكثرهم
العجم ولا من العلوم الشريعة ولا من العلوم العقلية الا في القليل
النادر وان كان منهم العربي في نسبة فهو عجمي في لغة و مرباه
مشيخة مع ان الملة عربية و صاحب شريعته عربي.

”یہ عجیب واقعہ ہے کہ ملت اسلامی میں اکثر حاملان علم خواہ علوم شریعہ ہوں خواہ علوم عقلیہ، بجز چند مستثنیات کے غبی ہیں۔ اگر بعض نسبت کے لحاظ سے عربی ہیں تو بھی زبان اور نشوونما اور تربیت کے لحاظ سے غبی ہیں۔ حالانکہ مذہب عربی ہے اور صاحب شریعت عربی ہیں۔“

بنو عباس کی حکومت کے ساتھ ایرانی برسر اقتدار آگئے اور ان کی سرپرستی اور علم دوستی نے علوم و فنون کی ترقی اور اشاعت کے دروازے بھی کھول دیے۔ مامون الرشید نے جو آل برامکہ کا تربیت یافتہ تھا بغداد میں بیت الحکمت قائم کیا جو ایک اکادمی کتب خانے اور رصد گاہ پر مشتمل تھا۔ اس میں ایک عیسائی عالم حنین ابن اسحق کی نگرانی میں سنسکرت، یونانی، سریانی اور پہلوی زبانوں سے سینکڑوں کتابیں ترجمہ کی گئیں۔ علوم و فنون کی اس ترقی اور معتزلہ کی علمی سرگرمیوں کا ذکر ہم ایک سابق باب ”علم کلام کا آغاز و ارتقاء“ میں بالتفصیل کر چکے ہیں۔ موضوع بحث کی رعایت سے یہاں اتنا لکھ دینا کافی ہوگا کہ ان مترجمین کی کوششوں سے مسلمان عقلی اور تحقیقی علوم، منطق، الہیات، الجبر والمقابلہ، علم الخلیل، ہیئت، اقلیدس، کیمسٹری اور طب سے آشنا ہوئے اور اس کے ساتھ ہی علم کے تصور میں نہ صرف وسعت پیدا ہوئی بلکہ فکر و تدبر کو ابھرنے کے مواقع بھی مل گئے۔ نقلی علوم کی تحصیل کے لئے محض حافظے کی ضرورت تھی۔ جو شخص جتنی روایات حفظ کر لیتا اتنا ہی بڑا عالم سمجھا جاتا تھا۔ عقلی علوم کی اشاعت کے بعد مسلمان کائنات کا مظاہر میں آزادانہ غور فکر کرنے لگے۔ دنیائے اسلام کی بد قسمتی سے یہ تحریک زیادہ عرصے تک نہ چل سکی۔ اشعری اور حنبلی فقہاء کے اُکسانے پر بغداد میں متوکل اور اس کے جانشینوں اور ہسپانیہ میں ابو عامر نے اسے کچل کر رکھ دیا۔ فلاسفہ اور معتزلہ پر ستم توڑے گئے اور ان کی گراں مایہ تصانیف کو جن جن کر نذر آتش کر دیا گیا۔ علمی احتساب کی یہ داستان کسی صورت میں کلیسائے روم کے مذہبی احتساب سے کم المناک نہیں ہے۔ ریتان لکھتا ہے: 1۔

”1150ء میں خلیفہ المستجد کے حکم سے ایک قاضی کے کتب خانے میں جس قدر فلسفہ کی کتابیں تھیں خاص کر ابن سینا اور اخوان الصفا کی تعنیفات سب بغداد میں نذر آتش کی جاتی ہیں۔ 1192ء میں طیب عبد السلام پر کفر والحاد کا الزام لگایا گیا اور اس کا کتب خانہ نذر آتش کر دیا گیا۔ ربی یہودا جو

میسون کا شاگرد تھا اس منظر کا معنی شاہد ہے۔ اس نے کہا کہ میں نے مولوی کے ہاتھ میں ابن ہاشم کی ایک بیت کی کتاب دیکھی۔ ان دائروں کو دکھا کر جن سے ابن ہاشم نے افلاک کے گروں کو نمایاں کیا تھا۔ مولوی نے کہا یہ دیکھو کس قدر رنج کی بات ہے کس قدر آفت ہے۔ کتنی بڑی مصیبت ہے اور کتاب کو پھاڑ کر آگ میں پھینک دیا..... فخر الدین ابن الخطیب رازی پر بغداد میں مصائب ٹوٹ پڑے۔ وہ محققانہ فلسفے کا پیرو تھا اس نے ارسطو اور ابن سینا پر شرحیں لکھی تھیں۔ اس کے انتقال کے بعد لوگوں نے اس کے مکان میں ایسے اشعار پائے جن میں قدم عالم اور حدوث روح انسانی کے مضامین درج تھے۔ عوام الناس کو معلوم ہوا تو قبر کھود کر اس کی خاک اڑادی۔ مقرر کہا ہے کہ ابن حبیب اہلبیلوی کو اس لئے سزائے موت دی گئی کہ وہ فلسفہ پڑھا کرتا تھا۔ حاجب المصور نے جو حکم کے بیٹے ہشام کے زمانے میں برسر اقتدار آیا۔ حکم کے کتب خانے سے وہ تمام کتب چھانٹ کر نذر آتش کر دیں جن کا تعلق علوم و فنون اور فلسفہ سے تھا۔ منصور کے زمانے کے بعد سے سوائے اس کے کہ تھوڑی تھوڑی مدت کے لئے وہ بھی بعض بعض اوقات فلسفہ کو آزادی نصیب ہوئی ہمیشہ علانیہ اس کی مخالفت ہوتی رہی۔ جو لوگ اس طرف رجوع ہوتے تھے ان کی نسبت مفتیان مذہب بے دینی کے فتوے لگایا کرتے تھے اور جو لوگ حکمت و فلسفہ سے بہرہ وانی رکھتے تھے وہ اپنے علوم کو اپنے قریبی دوستوں سے پوشیدہ رکھتے تھے کہ وہ کافر اور مرتد مشہور نہ کر دیئے جائیں۔“

جب فلسفہ کے جرم کی پاداش میں ابن رشد پر بے دینی کا الزام لگا کر اسے جلاوطن کر دیا گیا تو ابوالحسن ابن جبیر نے اس کی جھوٹ کہا:

نقد القضاء باخذ كل معوه مفلسف في دينه متذنب

بالمنطق اشتغلو ا فقل حقيقة ان البلا موكل بالمنطق

”تقدیر نے ان کلمتین مذہب کو جو فلسفہ کو مذہب سے ملاتے رہے ہیں

اور الحاد کی تعلیم دیتے ہیں نیچے گرادیا۔ وہ منطق میں مشغول ہوئے اور یہ بات

سچ ہو گئی کہ منطق ہی تمام مصیبتوں کی جڑ ہے۔“

شبلی نعمانی فرماتے ہیں 1:

”غزالی نے مذہب اشعری کی تائید و نصرت میں بہت سی کتابیں لکھیں اور معتزلہ کی تکفیر و تفسیق کی چونکہ اس وقت عباسیوں کی سلطنت برائے نام رہ گئی تھی اور سلجوقیہ وغیرہ کی وجہ سے مذہبی آزادی بالکل باقی نہ رہی تھی۔ اشعری مذہب کے رواج کے ساتھ اعتزال کے جبر امتنانے کی کوشش کی گئی۔ معتزلیوں پر بڑا ظلم کیا جاتا تھا اور ان کو اپنے خیالات کے اظہار کی جرات نہیں ہو سکتی تھی۔ محمد بن احمد جو بہت بڑے معتزلی عالم گزرے ہیں اور 478ھ میں انتقال کیا، پچاس برس تک گھر سے باہر نہیں نکل سکے۔ علامہ زحسری جن کی تفسیر کشاف گھر گھر پھیلی ہوئی ہے، چونکہ معتزلی تھے، اپنے ملک میں چین سے رہ نہیں پاتے تھے۔ مجبوراً مکہ چلے گئے۔“

علامہ مقررئ فتح بلطیب میں لکھتے ہیں:

”جب یہ کہا جاتا تھا کہ فلاں شخص فلسفہ پڑھتا ہے تو عوام اس کو زندقہ کہنے لگتے تھے اور اگر اس نے کسی شبہ میں لغزش کھائی تو قیل اس کے بادشاہ کو اس کی خبر پہنچے اس کو پتھر مارتے تھے یا آگ میں جلا دیتے تھے۔“

فلاسفہ اسلام بالخصوص ابن رشد کی تصانیف کو نظر انداز کر دینے سے دنیائے اسلام کو ناقابلِ حطائی نقصان پہنچا اور اس کے نظریات نے جو فکری ہيجان پیدا کیا تھا وہ مشرق کی بجائے مغربی ممالک میں منتقل ہو گیا۔ مغرب میں احیاء العلوم کی جو تحریک تیرہویں اور چودھویں صدی میں برپا ہوئی اُس کے محرکات میں ابن رشد کے افکار کو خاصی اہمیت دی جاتی ہے۔ پیرس اور پیڑوا کی دانش گاہوں نے ابن رشدیوں کے نظریات کی اشاعت میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ پیڑوا میں ابوالوہاب ابن رشدیت کا سب سے بڑا ترجمان تھا۔ اس کے ساتھ ایک اور ممتاز ”ابن رشدی“ کریسٹوفی چالیس برس تک وہاں ”ابن رشد“ پر درس دیتا رہا۔ ابن رشدیوں کے خلاف جن مذہبی پیشواؤں نے صف آرائی کی ان میں البرٹ اعظم اور ولی عاظم اکوئنس تھے جو کلیسائے روم کے ستون سمجھے جاتے ہیں۔ ریمانڈ لی بھی ان کا ہم نوا تھا۔ ولی عاظم اکوئنس

نے ابن رشد کے خلاف ابن سینا سے استدلال کیا ہے۔ 13 ویں صدی سے لے کر 17 ویں صدی عیسوی تک فریقین میں رد و قدح کا بازار گرم رہا۔ مشہور اطالوی ادیب پٹرارکا ابن رشد کا سرگرم مخالف تھا۔ ایک دفعہ پٹرارکا نے ایک ابن رشدی کے سامنے ولی پال کا ایک مقولہ پیش کیا۔ اس شخص نے نفرت سے سر اٹھا کر کہا: 1

”اس قسم کے عالموں کا ذکر بس اپنے تک رہنے دیجئے۔ میرا استاد تو دوسرا ہے۔ اچھا ہے تم بدھو بنے رہو۔ مجھے ان کتابوں میں سے کسی ایک پر بھی ایمان نہیں۔ تمہارا پال اور تمہارا آگسٹائن بالکل گہمی اور بکواسی تھے۔ کاش تم ابن رشد کو پڑھتے تو معلوم ہوتا کہ ان بد معاش لفقوں سے وہ کسی قدر اعلیٰ اور افضل تھا..... ایک دفعہ ابن رشدیوں نے بحث و مناظرہ سے پٹرارکا کو اپنا ہم خیال بنانا چاہا لیکن وہ اپنے عقائد پر ڈٹا رہا۔ آخر ان میں سے ایک نے کہا ”تم اچھے آدمی ہو لیکن جاہل ہو۔“

پیرس کے ابن رشدیوں کے جس عقیدے پر سب سے زیادہ ہنگامہ آرائی ہوئی وہ یہ تھا کہ حقائق دو قسم کے ہیں۔ ایک مذہبی اور دوسرے فلسفیانہ اور علمی۔ ان دونوں میں تمیز و تفریق کرنا ضروری ہے۔ اطالیہ کے ابن رشدی صدیوں تک بڑے زور و شور سے اس عقیدے کی تبلیغ کرتے رہے۔ اس عقیدے کی اشاعت کا نتیجہ یہ ہوا کہ سائنس اور فلسفہ علم کلام کی غلامی سے آزاد ہو گئے۔ ازمنہ وسطیٰ کے مذہبی پیشوا تمام علمی اور فلسفیانہ حقائق کو اپنے مخصوص مذہبی عقائد پر جانچتے تھے اور اگر دونوں میں تعارض واقع ہوتا تو علمی حقائق کو قبول کرنے سے انکار کر دیتے تھے۔ چنانچہ گلیلیو کا یہ واقعہ مشہور ہے کہ اس نے ایک دن پادریوں کو بلایا اور کہا آؤ میں دور بین میں سے تمہیں مشتری کے چاند دکھاؤں۔ پادریوں نے انکار کیا اور کہا ہمارے عقائد کی رو سے یہ بات ناممکن ہے اس لئے دور بین میں سے دیکھنا فضول ہے۔ علم کلام کے اس تصرف نے سائنس اور فلسفے کا گلا گھونٹ کر رکھ دیا تھا۔ ابن رشد کے حقائق دو گونہ کے اس نظریے کی ترویج سے علمی اور فلسفیانہ حقائق کا اپنا اپنا مستقل بالذات وجود تسلیم کر لیا گیا جس سے سائنس اور فلسفہ علم کے مستقل شعبے سمجھے جانے لگے۔ یورپ کی ذہنی اور علمی دنیا میں یہ ایک بہت بڑا انقلاب تھا جس نے کلیسائے روم کے اس تسلط کو جس کے باعث اہل مغرب کا ذہن

صدیوں سے مآذ و معطل ہو چکا تھا ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا اور مغرب ازمنہ وسطیٰ کی تاریکیوں سے نکل کر دور جدید میں داخل ہوا مشرق کی حالت اس کے برعکس تھی مسلمان بدستور تقلید اور جمود کی دلدل میں پڑے ہاتھ پاؤں مار رہے تھے۔ سلاطین وقت آزادی فکر و فکر کو اپنے حق میں مضمر سمجھتے تھے۔ انھوں نے اشعری فقہا کو اپنے درباروں میں اعلیٰ عہدے تفویض کئے اور عقلی علوم کا استیصال کر دیا۔ فلسفے کے خاتمے کے ساتھ نظری سائنس کا بھی خاتمہ ہو گیا کیونکہ فلسفہ اور نظری سائنس کا شروع ہی سے چولی دامن کا ساتھ ہے۔ جس ملک میں فلسفیانہ غور و فکر کی آزادی نہیں ہوتی اس میں سائنس بھی سرسبز نہیں ہو سکتی۔ غزالی جیسے اہل علم جو فلسفے کے مطالعے کی تاب نہ لا سکتے تھے تصوف کی طرف رجوع ہوئے اور فلسفے کے سب سے بڑے دشمن بن گئے نتیجتاً غور و تدبر کی بجائے ذکر و شغل اور اشرق و کشف بروئے کار آ گئے۔ ابتداء میں تصوف سے اصلاح اخلاق مراد لی جاتی تھی اور یہ تحریک بنیادی طور پر فقہا کی دنیا طلبی اور دکان آرائی کے خلاف ایک رد عمل کے بطور ظاہر ہوئی تھی اور دور اول کے صوفیاء خلوص نیت اور حسن اخلاق کی تلقین کرتے تھے۔ شیخ ابوالحسن کا قول ہے: ”لیس التصوف رسوم و لاعلوما و لکنہ اخلاق“ (تصوف رسوم و علوم کا نام نہیں ہے بلکہ اخلاق کا نام ہے)۔ شیخ الاسلام ذکریا انصاری کا ارشاد ہے: ”التصوف هو علم تعریف بہ احوال تزکیۃ النفوس و تصفیۃ الاخلاق“ (تصوف وہ علم ہے جس سے تزکیہ نفس اور تصفیہ اخلاق ہوتا ہے) لیکن مرور زمانہ سے تصوف میں نواشراتی نظریات فصل و جذب اور حلول و تناسخ نے بار پایا اور رفتہ رفتہ اس کا رشتہ کردار و عمل سے منقطع ہو گیا۔

صدیاں گزرتی چلی گئیں خروج تاتارے عربوں کی بساط سطوت اُلٹ دی تھی۔ غارت بغداد کے بعد بعض ترک قبائل نے اسلام قبول کر لیا اور جگہ جگہ اپنی راجد حانیاں قائم کیں خلافت جو برائے نام رہ گئی تھی عثمانی ترکوں میں ختم ہو گئی۔ ایرانی اور تورانی ترک اور افغان آپس کی خانہ جنگیوں میں الجھ کر رہ گئے تھے۔ نیز وہ عربوں کی فراخ حوصلگی سے محروم تھے۔ ان کے درباروں پر علماء سوا اور فقہائے کم سواد کا تصرف ہو گیا جن کا مقصد واحد یہ تھا کہ شاہان وقت کی کارسہ لپیسی کر کے مطلب براری کرتے رہیں۔ تجسس و اجتہاد کا دروازہ مدت ہوئی بند ہو چکا تھا۔ فقہاء کے مذاہب سے سرمو تجاوز کرنا گویا کفر و فسق کے فتوؤں کو دعوت دینا تھا۔ ان حالات میں عقلی علوم کا چرچا بعید از قیاس تھا۔ اہل علم کا ذہن و دماغ تقلید کی بندشوں

میں جکڑا ہوا تھا اور عوام پر جمود کا عالم طاری تھا۔ جوں جوں زمانہ گزرتا گیا فکر و تدبیر کے امکانات ختم ہوتے گئے۔ امام غزالی نے کسی زمانے میں ابن سینا اور اخوان الصفاء کی تکفیر کی تھی بعد میں ابن تیمیہ اور ابن قیم جیسے فقہاء نے خود امام غزالی کو کافر قرار دیا کہ انھوں نے مسائل شرعیہ کے اثبات میں عقلی استدلال کیا تھا۔ خرد دشمنی کا یہ سلبی رجحان مکاتب و مدارس کے دوش بدوش صوفیہ کی خانقاہوں اور زاویوں میں بھی پروان چڑھتا رہا۔ خرد دشمنی اور تصوف شروع سے لازم و ملزوم رہے ہیں۔ صوفیا اس عقیدے کی تبلیغ بڑے شد و مد سے کرتے رہے ہیں کہ صرف مکافضہ علی سے حقیقت کا ادراک ممکن ہے یہ بات عقل و خرد کے بس کی نہیں ہے۔ متکلمین نے عقل کو علم کلام کی کینز بنا دیا تھا صوفیہ نے اسے کشف و اشراق کی غلامی میں دے دیا۔ مشرقی ممالک میں یہ صورت حالات 19 ویں صدی کے اوائل تک قائم رہی اور بعض ممالک میں آج بھی قائم ہے۔ اس دوران میں اہل مغرب احیاء العلوم، اصلاح کلیسا، خرد افروزی اور صنعتی انقلاب سے گزر رہے تھے اور فلسفہ و سائنس کی دنیا میں محیرہ العقول انکشافات کر رہے تھے۔ ایران میں ملا ہادی سبزواری اور ملا صدر اور ہندوستان میں فتح اللہ شیرازی اور ابوالفضل نے ابن سینا کے افکار کا احیاء کیا مگر ان نظریات پر صدیاں گزر چکی تھیں اور ان کی گفتگو ختم ہو چکی تھی۔ جدید علوم سے متاثر ہو کر نجد، مصر، ایران اور مغرب اقصیٰ میں مذہبی اصلاحی تحریکوں نے سر اٹھایا اور ان کے کچھ سیاسی اور معاشرتی نتائج بھی برآمد ہوئے لیکن دنیائے علم کا جمود باقی و برقرار رہا۔ ہمارے مصلحین یہ چاہتے تھے اور چاہتے ہیں کہ جدید سائنس اور فلسفہ کو اخذ کئے بغیر اہل مغرب کی مسابقت کا دم بھرا جائے لیکن یہ کوششیں بار بار ناکام ثابت ہو چکی ہیں۔ کیونکہ آزادی فکر و نظر کے بغیر مسلمانوں میں وہ بے پناہ جوش اور ولولہ پیدا نہیں ہو سکتا جس نے برونو، گلیلیو، کولبس، ڈیکارٹ وغیرہ کو جنم دیا تھا۔ سائنس کے انکشافات اور فلسفہ جدید کے اجتہادات کو ذہنی طور پر قبول کرنے کی بجائے ہمارے متکلمین نے دوبارہ قدیم متکلمین کی کتابوں کی طرف رجوع کیا اور امام غزالی، ابن تیمیہ، مولانا روم وغیرہ کی تالیفات میں جدید مسائل اور عقیدوں کے حل تلاش کرنے لگے۔ اس طرح مسلمانوں میں احیاء العلوم کی تحریک بھی علم کلام اور نو اشراقی تصوف کے احیاء میں محصور ہو کر رہ گئی اور ابن رشد اور ابن خلدون جیسے روشن خیال مفکرین کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آج بھی جدید ترین علمی، اقتصادی اور عمرانی عقیدوں کے سلجھانے کے لئے امام غزالی کی احیاء علوم

الدین اور مشنری روم کا دامن تھا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اپنے اپنے زمانے کے لحاظ سے یہ کتابیں بلند پایہ تھیں اور اس لحاظ سے آج بھی قابل قدر ہیں کہ ان میں معاصر علوم کو سلیقے سے مرتب کیا گیا تھا۔ لیکن ان کی تالیف پر طویل زمانے گزر چکے ہیں۔ گزشتہ آٹھ صدیوں میں علمی دنیا میں انقلاب پرور انکشافات کئے جا چکے ہیں اور ماحول کی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ نئی نئی معاشرتی اقتصادی اور سیاسی قدریں نمود پذیر ہو چکی ہیں جن کی ترجمانی معاصر ماحول کے جائز تقاضوں کی روشنی ہی میں ممکن ہے۔ اس دور کے عقیدوں کو سلجھانے کے لئے ان قدیم تصانیف سے رجوع لانا گویا ایک می کا خون کسی زعدہ فحش کے جسم میں داخل کرنا ہے۔ اس موقع پر نامناسب نہ ہوگا کہ ان دونوں کتابوں کی افادیت کا جائزہ لیا جائے۔ پہلے ہم احیاء العلوم کو لیں گے۔

احیاء علوم الدین:

امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی طوس کے قریب ایک گاؤں غزالہ میں پیدا ہوئے ابتدائی تعلیم ابو حامد اسفرائی اور ابو محمد جوینی سے حاصل کی اور امام شافعی کے اصول پر عبور حاصل کیا۔ پھر نیشاپور میں امام الحرمین ابو المعالی کے پاس آئے اور ان سے فیض حاصل کیا۔ 484ھ میں مدرسہ نظامیہ میں مدرس ہو گئے لیکن چار برس کے بعد درس و تدریس کا سلسلہ منقطع کر کے دنیا سے کنارہ کش ہو گئے۔ اس کے بعد کئی سال تک بڑے بڑے صبر آزمائے کاٹتے رہے اور ایک مدت خلوت نشینی میں گزاری۔ انھی ریاضتوں کے دوران وہ کبھی جامع دمشق کے میناروں پر چڑھ جاتے کبھی صخرہ کے حجرے میں ذکر و شغل کرتے اور کبھی حضرت آدم کی تربت پر مراقبہ کرتے تھے۔ دس برس کے ان کٹھن مجاہدات کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ ادراک حقیقت کے لئے مراقبہ و مکاشفہ ضروری ہے۔ عقلی استدلال سے حقیقت کو پایا نہیں جاسکتا۔ اوائل عمر میں فلسفہ پڑھا تھا اب تاب تاب ہو گئے اور فلاسفہ کی تردید و تکفیر کرنے لگے۔ فلسفے سے ان کی دل برداشتگی کا سبب یہ تھا کہ اس سے شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں ان شکوک کا سامنا حقیقت پسندانہ طریقے سے کرنے کی بجائے انھوں نے کشف و شہود کی دنیا میں پناہ لی اور باطلیت کی حمایت کرنے لگے۔ فلسفے کی رد میں دو کتابیں خاص اہتمام سے لکھیں ”مقاصد الفلاسفہ“ اور ”مہالفة الفلاسفہ“ مؤرخ الذکر کے متعلق مولانا شبلی نعمانی فرماتے ہیں: 1۔

”اس تمہید کے بعد فلسفے کے میں مسائل کو لیا ہے اور ان کا ابطال کیا ہے لیکن افسوس کہ امام صاحب کی یہ محنت سود مند نہیں ہوئی۔ کیونکہ جن مسائل کو خلاف اسلام سمجھا ان میں سے سترہ کی نسبت جو انھوں نے خود فاتحہ کتاب میں تصریح کی ہے ان کی بنا پر کسی کی تکفیر نہیں کی جاسکتی۔ تین مسئلے جن کو قطعی کفر قرار دیا ہے وہ بھی مختلف فیہ ہیں۔ غرض علم کلام میں تو یہ کتاب چنداں وقعت نہیں رکھتی۔“

مغرب میں ابن رشد نے تہافت الفلاسفہ کے رد میں تہافت التہافت لکھی اور ابن ہاجہ نے غزالی کے خلاف یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ علوم نظریہ اور اراک حقیقت کے لئے کافی ہیں۔ علوم کشفیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن مشرق میں غزالی کی تصانیف بالخصوص احیاء کو بڑا رواج و قبول ہوا اور غزالی جتہ الاسلام کہلانے لگے۔

یہ غزالی کی اولیات میں سے ہے کہ انھوں یونانی منطق سے کام بھی لیا اور اس کی تردید بھی کی۔ ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق میں لکھا ہے کہ: و اول من خلط منطقہم باصول المسلمین ابو حامد غزالی (پہلا شخص جس نے منطق کو مسلمانوں کے اصول میں مخلوط کر دیا وہ ابو حامد غزالی ہیں)۔ اس کے علاوہ انھوں نے کشف و شہود کے متصوفانہ مسائل کو جزو اسلام بنانے کی کوشش کی اور ضعیف حدیثوں سے استناد کیا۔ ابو ولید طرطوشی نے غزالی کے متعلق لکھا ہے کہ غزالی کے فلسفے کے بہت سے مسائل یونانی سینا کے خیالات پر مبنی ہیں۔ محدث ابن جوزی نے احیاء العلوم کی غلطیوں میں ایک مستقل کتاب لکھی: اعلام الاحیاء با غلط الاحیاء 1

غزالی کے افکار پر نو اشراقی صوفیاء کے گہرے اثرات ثبت ہوئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ انھوں نے اشراقین کی طرح عقل و خرد کے مستقل مقام کو تسلیم کرنے سے انکار کیا اور نو اشراقیوں کی طرح عقل کو دل ہی کی ایک قوت خیال کرنے لگے اور اسے صفت قلبی کا نام دیا۔ احیاء العلوم میں فرماتے ہیں: 2

”دل ایک قوت ہے جس کو نور الہی کہتے ہیں۔ جس کے باب میں

1 الغزالی۔ شبلی نعمانی

2 مذاق العارفین ترجمہ: احیاء علوم الدین امام غزالی، الممولوی محمد احسن نانوتوی۔

خدائے تعالیٰ فرماتا ہے: ”انسن شرح صدره لئلا سلام فھو علی نور من ربہ“ اور اس کو عقل اور بصیرت باطنی اور نور ایمان اور نور یقین بھی کہتے ہیں اور اس کے ناموں میں مشغول ہونے سے کچھ غرض نہیں کہ ہر ایک کی جدا جدا اصطلاح ہے اور کم عقل یہ گمان کرتے ہیں کہ الفاظ کے اختلاف سے معنی میں اختلاف ہے اس لئے کہ وہ لوگ الفاظ ہی سے معنی لٹا لئے کے پابند ہیں حالانکہ یہ بات امر واجبی کے برعکس ہے۔ بہر حال دل میں ایک ایسی صفت ہے جس سے کہ اس کو تمام بدن سے تمیز ہے۔ اسی صفت سے دل ان باتوں کو دریافت کرتا ہے جو نہ متخیل ہیں نہ محسوس مثلاً عالم کا پیدا ہونا یا اس کا محتاج ہونا ایک خالق مدبر و حکیم و قدیم کی طرف جو صفات الہیہ کے ساتھ موصوف ہو اور ہم اس صفت قلبی کا نام عقل رکھتے ہیں۔“

اس طرح عقل کو واردات باطنی میں ضم کر دیا ہے۔ یہ نفسیات اخوان الصفا اور دوسرے باطنیہ سے مستعار ہے، جو عقل کو ایک باطنی حاسرہ ہی سمجھتے..... اور قلب اور عقل یا احساس اور فکر میں کسی قسم کا فرق روا نہیں رکھتے تھے۔ احیاء العلوم کی تیسری جلد میں غزالی نے اپنے اس نظریے کو زیادہ وضاحت سے بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ قلب، نفس، عقل اور روح کے دو دو معنی ہیں ایک اصطلاحی اور دوسرا نفس الامری۔ یعنی قلب کا ایک معنی تو وہی معروف پارہ گوشت ہے جو سینے میں دھڑکتا ہے۔ اور دوسرا معنی اس کا ہے لطیفہ روحانی و ربانی جو مرکب عالم اور مخاطب ہے۔ قلب کے ساتھ یہ لطیفہ ربانی نفس اور عقل اور روح میں بھی مشترک ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

”ان چاروں الفاظ قلب، نفس، عقل اور روح کے مدلول جدا جدا موجود ہیں یعنی قلب جسمانی اور روح جسمانی اور نفس شہوانی اور علوم اور پانچویں معنی یعنی لطیفہ مدرکہ ”انسانی“۔ وہ ان چاروں لفظوں میں مشترک ہے۔ الفاظ اس صورت میں چار ہوئے اور معنی پانچ اور ہر لفظ کے دو دو معنی ہوئے اور چونکہ اکثر علماء پر ان الفاظ کا اختلاف اور اشتراک مشتبہ ہو گیا ہے۔ اسی جہت سے وہ خواطر میں لکھتے ہیں کہ یہ خاطر قلب ہے اور یہ خاطر نفس اور یہ خاطر روح ہے۔ مگر ناظر کو ان چیزوں میں کچھ معانی کا اختلاف

معلوم نہیں ہوتا۔ اسی قیامت کو دور کرنے کے لیے ہم نے ان الفاظ کی شریح
 اؤل کردی۔“

عقل اور روح کے واحد الاصل ہونے کا یہ نظریہ بدایہ فلاطیوس کے جلی اور
 اشراق کے نظریے سے ماخوذ ہے۔ اس کے کتب فکر نو اشراقیت کا اساسی خیال یہ ہے کہ ذات
 بحت (صوفیہ نے اسے ذات باری قرار دیا تھا) سے سب سے پہلے عقل کا اشراق ہوا۔ عقل
 سے رُوح کا رُوح سے نفوس کا۔ اور سب سے آخر میں تاریکی رہ گئی جو مادہ بن گئی۔ فلاطیوس
 کہتا ہے کہ نفس انسانی جو ذات باری سے بتدریج متفرق ہوا ہے مکاشفہ و مجاہدہ کی برکت
 سے دوبارہ اپنی مبدئ حقیقی میں جذب ہونے کے قابل ہو جاتا ہے۔ اور یہی تمام انسانی
 کوششوں کا مقصود و منہا ہونا چاہیے۔ اس نظریے میں عقل نفس اور روح ایک دوسرے سے
 جدا نہیں ہیں بلکہ ان کی اصل ایک ہے اور وہ ذات بحت ہے۔ مسلمان نو اشراقیوں نے
 اشراق مسلسل کے اس خیال کو متعدد مختلف صورتوں میں پیش کیا ہے۔ ان میں اخوان الصفا
 اور ابن سینا قابل ذکر ہیں۔ غزالی کی نفسیات اور الہیات انہی حکماء سے ماخوذ ہے اس
 نظریے میں عقل کا جو لفظ بار بار آتا ہے۔ وہ قوت مفکرہ مدبرہ کے مفہوم میں نہیں آتا جو
 مشاہدہ اشیاء سے منطقی نتائج کا استخراج کرتی ہے بلکہ ایک کیفیت باطنی یا صفت قلبی کے
 معنوں میں آتا ہے۔ ایک مقام پر صوفیہ اور علماء کے نقطہ نظر کا فرق بیان کرتے ہوئے
 فرماتے ہیں:

”اہل تصوف علوم الہی کی طرف راغب ہوتے ہیں۔ علوم تعلیمی کی طرف

مائل نہیں ہوتے اور یہی وجہ ہے کہ کتابیں مصنفین کی نہیں پڑھتے اور اقوال
 واولہ سے بحث نہیں کرتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ اول خوب مجاہدہ کرنا چاہیے
 اور صفات ضمیمہ اور تمام علائق کو قطع کر کے ہمہ بن و تمام ہمت خدا تعالیٰ کی
 طرف متوجہ ہونا چاہیے اور جب یہ بات حاصل ہو جائے گی تو خدا تعالیٰ خود
 متکفل اور متولی اپنے بندے کے قلب کا ہو جائے گا۔ اور جب وہ متولی ہوگا
 تو اس پر سایہ رحمت ہوگا اور قلب میں نور چمکنے لگے گا اور سینہ کھل جائے گا اور
 سر ملکوت اُس پر ظاہر ہوگا اور قلب کے سامنے سے حجاب دور ہو جائے گا اور
 امور الہیہ کے حقائق اس میں روشن ہوں گے۔ پس اس تقریر کے بموجب

بندے کا کام صرف اتنا ہے کہ محض تصفیہ کرے اور اپنی ہمت کو ارادہ صادق کے ساتھ متوجہ کرے اور رحمت الہی کا ہمیشہ منتظر اور پیاسا رہے۔ پس انبیاء و اولیاء کے اوپر جو امر منکشف ہو جاتا ہے اور دلوں میں نور پھیل جاتا ہے کچھ تعلیم اور نوشت و خواند سے نہیں ہوتا بلکہ زہد کرنے اور علاقے سے منقطع ہونے اور اشغال دنیوی سے فارغ البال ہونے اور یہ تمام ہمت متوجہ الی اللہ ہونے سے ہوتا ہے کیونکہ جو اللہ کا ہو رہتا ہے اللہ اس کا ہو جاتا ہے۔ اور اہل تصوف کا یہ بھی مقولہ ہے کہ اسباب میں اول علاقے دنیا کو بہ تمامہا منقطع کر ڈالے اور دل کو ان سے فارغ کر کے اور ہمت کو اہل اور مال اور اولاد اور وطن اور علم اور ولایت اور جاہ سے اٹھالے۔ اور دل کو ایسی حالت میں کر لے کہ اس کے سامنے چیزوں کا ہونا نہ ہونا برابر ہو جائے پھر اپنے آپ ایک گوشے میں ہو بیٹھے اور ضروریات فرائض و وظائف پر اکتفا کر کے کجج ہمت ماسوی اللہ سے فارغ البال ہو جائے۔“

اس کے بعد غزالی علماء و حکما کا مسلک بیان کرتے ہیں کہ وہ حصول علم پر زور دیتے

ہیں اور.....

”یہ طریق نہایت مشکل ہے اور اس کا نتیجہ دیر سے حاصل ہوتا ہے اور ان شروط کا جمع ہونا بھی بہت بعید ہے کیونکہ علاقے کا اس درجہ تک کمودینا گویا غیر ممکن ہے اور اگر ہو بھی جاوے تو اس کا باقی رہنا اس سے بھی زیادہ مشکل ہے کیونکہ دسواں اور اندیشہ سے قلب کو تشویش ہو جاتی ہے۔“

آخر میں غزالی اپنا فیصلہ اہل باطن کے حق میں صادر کرتے ہیں اور اس پر ایک مستقل باب لکھتے ہیں جس کا عنوان ہے ”دسواں بیان دلائل شرعی کا اس بات پر کہ اہل تصوف جو تحصیل معرفت علم سے متعادل طور سے نہیں کرتے ان کا یہ طریق درست ہے۔“ یہ بات خیال انگیز ہے کہ غزالی تحقیقی اور عقلی علوم کی تحصیل کو نہایت کٹھن اور اس طریقے کو خطرناک بتاتے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ اس سے شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں ذکر و شغل اور مکافقہ کا راستہ آسان ہے کہ اس میں سراسر یقین ہے اور سالک کو کہیں بھی شبہات سے دوچار ہونا نہیں پڑتا۔ غزالی بھی اقبال کی طرح علماء کے اس زمرے سے تعلق رکھتے ہیں جو فلسفے کی تحصیل کر کے عقلی

اور منطقی نتائج کا سامنا نہ کر سکا اور تصوف کے دامن میں پناہ لینے پر مجبور ہو گیا۔ غزالی کی یہ خرد دشمنی اور رہبانیت نو اشراقی الہیات کا لازمی نتیجہ تھی۔ وہ اہل سلوک کو ترک دنیا کی دعوت دیتے ہیں۔ گیارہویں باب میں مرید ہونے کی شرطیں بیان کی ہیں اور مقدمات مجاہدہ اور راہ ریاضت کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”مرشد کو چاہیے کہ اپنے مرید کو ایسی پناہ کی جگہ اور قلعہ میں بٹھا دے کہ ہزہنوں سے محفوظ رہے اور یہ قلعہ چار چیزیں ہیں خلوت اور سکوت اور بیداری اور بھوک۔ کیونکہ مقصود مرید کا یہ ہے کہ قلب کی اصلاح ہو جاوے تاکہ اس سے پروردگار کا مشاہدہ کرے اس کے قرب کی لیاقت بہم پہنچاوے اور یہ بات ان چاروں چیزوں سے حاصل ہو۔ بھوک سے دل کا خون کم ہوتا ہے اور سفید ہو جاتا ہے اور سفیدی میں اس کا نور ہے۔ نیز چربی دل کی بھوک سے دور ہو جاتی ہے اور یہ باعث اس کی نرمی کا ہے جو کلید مکلفہ ہے۔ جس طرح سختی دل باعث حجاب ہے اور جب خون دل کم ہو جاتا ہے تو دشمن کی راہ تنگ ہو جاتی ہے اس لئے کہ اس کی گزرگاہ رگیں ہیں جن میں شہوات بھرے ہیں۔“

ہندو یوگیوں اور عیسائی راہبوں کی طرح غزالی بھی اس نفسیاتی نکتے سے ناواقف تھے کہ جذبات و خواہشات کو کچل دینے سے اخلاق نہیں سنورتے بلکہ اُلٹے بگڑ جاتے ہیں کیونکہ شہوات پر صرف ان کی جائز تسکین اور تشفی کا سامان بہم پہنچا کر ہی قابو پایا جاسکتا ہے۔ فرانسیسی ناول نویس اناطول فرانس نے ”تائیس“ میں اور گستاد فلائیر نے ”ولی اتونی کی ترغیبات“ میں بڑے استادانہ طریقے سے دکھایا ہے کہ خواہشات کو دبا دیا جائے تو وہ موقع پا کر طوفان پروردگاری سے اُبھر آتی ہیں اور زہد اپنا مرتاض کے غلل ذہن کا باعث ہوتی ہیں۔ عورت ان کے اعصاب پر اس طرح سوار ہو جاتی ہے کہ بیداری اور خواب میں اسی کا تصور جمائے بیٹھے رہتے ہیں۔ تحقیقی علوم سے غزالی کی بیزاری کا یہ عالم ہے کہ طبعیات کو چنداں اہم نہیں سمجھتے فرماتے ہیں:

”چوتھا حصہ طبعیات ہے کہ بعض تو شریعت اور دین حق کے مخالف ہیں وہ سرے سے علم نہیں کہ اقسام علوم میں بیان کئے جاویں بلکہ جہل ہیں اور

بعض میں اجسام کی صفات اور خواص اور ان کا تغیر و تبدل اور ایک دوسرے سے بدل جانا مذکور ہوتا ہے۔ اس کا حال طب کے مشابہ ہے فرق صرف یہ ہے کہ طبیب کی نظر خاص بدن انسانی میں باعتبار مرض اور صحت کے ہوتی اور طبیعیات والوں کی نظر سب اجسام میں باعتبار حرکت و تغیر کے ہوتی ہے مگر طب کو طبیعیات پر فضیلت ہے یعنی طب کی طرف حاجت ہوتی ہے اور طبیعیات کی طرف حاجت نہیں پڑتی۔“ (جلد اول)

اسی قسم کے نظریات نے آج کل کے احيائي متکلمين کو تحقیق علوم کی مخالفت پر کمر بستہ کر دیا ہے۔ طبیعیات جدیدہ کے حیرت انگیز انکشافات کے پیش نظر فی زمانہ کون ذی شعور یہ کہے گا کہ طبیعیات کی طرف کچھ حاجت نہیں پڑتی اور یہ محض بے کار علم ہے۔ القصہ غزالی کی نواشراقی الہیات، مریناۃ تختف، ذکر و شغل اور مکالمہ و مجاہدہ میں غلو اور خرد و شنی کے باعث ان کے افکار جدید عہد کے علمی تقاضوں کو پورا کرنے اور معاصر عمرانی عقدوں کی تطیل سے یکسر قاصر ہیں.... سر سید احمد خان فرماتے ہیں:

”علم اسرار دین میں احياء العلوم امام حجت الاسلام غزالی کی اور حجتہ اللہ البالغہ شاہ ولی اللہ صاحب کی نہایت عمدہ کتابیں ہیں مگر زمانہ حال کے مطابق ان کو بھی کامل نہ سمجھنا چاہیے۔“

برسبیل تذکرہ شاہ ولی اللہ دہلوی اپنے آپ کو اس دور کے امام اور مامور من اللہ سمجھتے تھے اور کل نظام (تمام نظام توڑنے) کی دعوت دیتے تھے۔ ان کی تالیف ”حجتہ اللہ البالغہ“ میں بے شک بعض مقامات قابل قدر ہیں۔ مثلاً ان کا یہ قول کہ ”انما الاخلاق بالاحوال ولا بالعلوم“ (انسانی اخلاق معلومات سے پیدا نہیں ہوتے بلکہ ان حالات سے پیدا ہوتے ہیں جن سے گھر کر انسان زندگی بسر کرتے ہیں) انھوں طبقاتی انصاف اور اصلاح اقتصاد کی طرف بھی توجہ دلائی ہے لیکن الہیات میں وہ بھی نواشراقی ہیں۔ اور جابجا اشتراکین کی طرح ایسے عالم مثال کا ذکر کرتے ہیں جو مادی اور عنصری نہیں اور افلاطون کے عالم مثل کی مانند ہے۔ جہاں اشیاء عالم مادی میں آنے سے ظاہر ہوتی ہیں۔ اس طرح فلاطھوس کے دوسرے بیروؤں کی طرح وہ بھی کشف و اشراق کی بھول بھلیوں میں کھوکھورہ گئے ہیں۔

امام غزالی کی احياء العلوم نے جدید دور میں عرب اقوام کو خاص طور پر متاثر کیا

ہے۔ ابتدا میں مصر کے سلفیہ بھی ان سے گہری عقیدت رکھتے تھے۔ ہمارے عہد کے سب سے بڑے مسلمان حکم ڈاکٹر سر محمد اقبال مرحوم نے مولانا جلال الدین رومی کو اپنا پیر و مرشد منتخب کیا اور مثنوی کو اپنے لئے مشعل راہ بنایا۔ اس لئے مثنوی کے اساسی مطالب کا تجزیہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے:

مولانا جلال الدین رومی 604ھ میں بمقام بلخ پیدا ہوئے۔ شاہ خوارزم کے نواسے تھے۔ ان کے والد بہاء الدین محمد نے دوسرے شرقا کی طرح خروج تاتار کے بعد مغرب کی طرف ہجرت کی۔ نیشاپور میں خواجہ فرید الدین عطار سے ملاقات ہوئی اس وقت مولانا روم خورد سال بچے تھے۔ مولانا نے علوم رسمہ کی تحصیل بڑے انہماک سے کی اور ایک مدت تک شیخ اکبر محمدی الدین ابن عربی کے شاگرد مولانا صدر الدین قونوی کے درس میں شرکت کرتے رہے جہاں انھیں شیخ اکبر کے نظریہ وحدت الوجود کے دقائق معلوم کرنے کا اتفاق ہوا اور وہ ذہنی طور پر اس نظریے کے قائل ہو گئے۔ فارغ التحصیل ہو کر قونیہ میں درس و تدریس کا آغاز کیا اور جلد ہی مرجع خلافت بن گئے۔ یہاں ان کی ملاقات ایک صاحب حال درویش شمس تبریز سے ہوئی جن سے بڑے ذوق و شوق کی سمجھتیں رہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسند ارشاد و افتاء کو خیر باد کہہ کر مجاہدے اور مراقبے کرنے لگے۔ ایک دن شمس تبریز پُر اسرار طریقے سے غائب ہو گئے۔ مولانا پر کئی دن تک وارفتگی کی کیفیت رہی۔ جوش فراق اور عالم وجد و سکرم میں کبھی سر بازار رقص کرنے لگتے اور کبھی پہروں حجرے میں پڑے سر ڈھنٹے۔ ان کی زندگی کا یہ مؤغزانی کی زندگی کے اس دور سے مماثل ہے جب وہ درس و تدریس چھوڑ کر سر بسحرا اکل کھڑے ہوئے تھے۔ مولانا نے اپنے ایک دوست حسام الدین کی ترغیب سے مثنوی کا آغاز کیا جو شدہ شدہ ایک طویل نظم کی صورت اختیار کر گئی۔

مولانا روم نے مثنوی میں سنائی، عطار اور محمود شبستری کی طرح وحدت الوجود کے نظریے کو بڑی شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ وہ شیخ اکبر، اخوان الصفا اور دوسرے اشراقیین سے پیش از پیش متاثر ہوئے ہیں۔ ان کی الہیات بنیادی طور پر نواشراتی ہے اور انھوں نے بڑے جوش و خروش سے نواشراتی نظریہ فصل و جذب یا تنزل و صعود کی ترجمانی کی ہے۔ فلاطحوس کی طرح مولانا کا بھی یہی خیال ہے کہ روح انسانی کا اشراق بتدریج ذات باری سے ہوا ہے اور وہ اپنے مبداء حقیقی سے دوبارہ واصل ہونے کے لئے ہر وقت بے قرار رہتی ہے۔

ایک عارف یا سالک کی زندگی کا مقصد واحد یہی ہے کہ وہ اپنی روح کو جو اس عالمِ آسمانی میں آکر مادی آلائشوں سے لوث ہوگئی ہے مجاہدہ اور ریاضت سے پاک و صاف کرے تاکہ وہ تمام ارتقائی منازل طے کرتی ہوئی دوبارہ ذاتِ باری کی طرف صعود کر جائے۔ فلاطیس اور شیخ اکبر ابن عربی کی طرح مولانا بھی عقلِ کل، عالمِ صغیر و کبیر، فنا فی اللہ، نفیِ خودی، ترکِ علاقہ اور عالمِ مادی کے نیرنگِ نظر ہونے کے قائل ہیں اور اپنی طویلِ مثنوی میں انھوں نے سینکڑوں جگہ ان نظریات کا ابلاغ کیا ہے۔ ہم چند مثالیں ان کے کلام سے پیش کرتے ہیں:

فصل و تنزل:

روحِ انسانی ذاتِ باری سے جدا ہوئی ہے اور دوبارہ اس میں جذب ہونے کی کوشش کرتی رہتی ہے۔۔۔

منہب بودیم و یک گوهر ہم	بے سرو بے پا بدیم آں سر ہم
یک گھر بودیم بھوں آفتاب	بے گھر بودیم وصافی بھو آب
چوں بصورت آمد آں نور سرہ	شد عدوچوں سایہ ہائے کنگرہ
کنگرہ ویراں کیند از مہینیق	تارود فرق از میان ایں فریق

(ہم مرتبہ روح میں) بسیط اور جوہر واحد تھے (ترکیب و تعدد نہ تھا) اس عالم میں سب کے سب اعضاء و جوارح (وغیرہ جسمانیات) سے منزہ تھے ہم سورج کی طرح ایک ذات تھے (جس میں کثرت اور خارجی ترکیب نہیں ہے) بے قید (مادہ) اور پانی کی طرح صاف شفاف تھے جب اس خالص نور نے صورت (یعنی جسمانیت) اختیار کی (یعنی بدن سے متعلق ہوا) تو کنگرے کے سایوں کی طرح متعدد بن گیا (اے طالبانِ حق) اس جسمانیت کے کنگروں کو (ریاضت کے) مہینیق سے ویران کر ڈالو تاکہ اس جماعت (ارواح) سے فرق اٹھ جائے۔ 1

جذب و صعود:

روحِ انسانی کے سفر کی آخری منزل وہی لا ہے جس میں جذب ہو کر یہ معدوم ہو جائے گی۔۔۔

صد ہزاراں حشر دیدی اے عنود تاکوں ہر لمحہ از بدو وجود
از جمادی بے خبر سوئے نما وز نما سوئے حیات و ابتلا
باز سوئے عقل و تمیزات خویش باز سوئے خارج ایں بیخ و شش
تالب بحر ایں نشان پانہاست پس نشان پا درون بحر لاسست
(اے سرکش تو نے اپنے آغاز و پیدائش سے لے کر اب تک سیکڑوں
حشر دیکھے ہیں۔ تو جمادیت کی طرف سے نما کی طرف آیا اور نشوونما
بناتی سے حیوانی زندگی تک اور پھر انسانی آزمائش میں پڑا۔ پھر اچھی عقل اور
تمیز کی طرف، اس کے بعد حواس خمسہ سے نکل کر مقام حقیقت پر فائز ہوا ان
وجودی تغیرات کے نشان پا کتنا دریا تک ہیں اور ذات باری کے سمندر میں
داخل ہو کر یہ نشان پا بھی معدوم ہو گئے۔)

روح انسانی مادی علاقہ کی اسیر ہو کر اپنے منبع اصل کو بھول جاتی ہے۔

سالہا ہم صحتی و ہمدی باعتبار داشت جسم آدمی
روح او خود از نفوس و از عقول روح اصل خویش را کردہ بکول
از نفوس و از عقول باصفا نامہ می آید بجای کائے باوفا
یارگان بیخ روزہ یافتی رو زیاران کہن بر تافتی
(آدمی کا جسم برسوں عناصر کے ساتھ صحبت و رفاقت رکھتا ہے۔ اس کی
روح خود عالم نفوس و عقول سے ہے مگر اپنے اصل سے اعراض کئے ہوئے
ہے۔ ان پاک نفوس اور عقول کی طرف سے روح کی طرف نامہ و پیام آتا
ہے کہ اے بے وفا تو نے دنیا میں پانچ دن کے یار پالئے ہیں ان میں مل کر
پرانے یاروں سے رُخ پھیر لیا ہے۔)

فنائی اللہ:

عاشق حق و حق آنست کو چوں بیاید از نبود تار مو
صد چہ فو فانی ست پیش آن نظر عاشقی بر لئی خود خوبہ مکر
سایہ و عاشقی بر آفتاب شمس آمد سایہ لاگرد شتاب

(تو حق تعالیٰ کا عاشق ہے اور حق یہ ہے کہ جب اس کی تجلی ہو تو تجھ سے
 تارمٹو کے برابر بھی وجود نہ رہے تجھ جیسے سینکڑوں وجود محبوب حقیقی کی نظر میں
 فانی ہیں اے صاحب شاید تم اپنی فنا کے عاشق ہو (کیونکہ وصال محبوب کے
 لئے اپنی فنا لازم ہے۔ پس طالب وصل گویا طالب فنا ہے۔ تو سایہ ہے اور
 آفتاب پر عاشق ہے۔ جب آفتاب آجائے تو سایہ فوراً نابود ہو جاتا ہے۔)
 ہم جنس جو یائے درگاہ خدا چو خدا آید شود جو نکدہ لا
 (یہی حال خدا کی درگاہ ڈھونڈنے والے کا ہے۔ جب خدا کی تجلی آتی
 ہے تو ڈھونڈنے والا فنا ہو جاتا ہے۔)

کثرت و تعدد اعتباری ہے۔ وحدت وجود حقیقی ہے اس لئے دوئی کا ترک کر دینا
 ضروری ہے۔

ایں من و ماں بہر آں بر ساختی تا تو با خود نزد خدمت باختی
 تا تو ماؤ توئی یک جو ہر شوی عاقبت محض چناں دلبر شوی
 تا من و تو با ہمہ یک جاں شوء عاقبت مستغرق جاناں شوء
 (یہ من و مائنی مخلوق تو نے اس لئے پیدا کی ہے کہ اپنے ساتھ آپ ہی
 خدمت کی نزد بازی کرے یعنی خود ہی خادم خود ہی مخدوم ہو یہاں تک کہ جب
 تو ماؤ تو (موجودات محکومہ) کے ساتھ ایک ذات ہو جائے گا تو آخر صرف تو
 ہی اکیلے کا اکیلا محبوب جو پہلے تھا موجود رہے گا۔ یہاں تک کہ من و تو سب
 یک جان ہو جائیں گے اور انجام کار محبوب حقیقی کے انوار جلال میں فنا ہو
 جائیں گے۔)

چست توحید خدا آموختن خویشین را پیش واحد سوختن
 گر ہی خواہی کہ بفروزی چوروز ہستی بچوں شب خود را بسوز
 ہستیت در ہست آں ہستی نواز بھو مس در کیا اندر گداز
 در من و ما سخت کردستی تو دست ہست ایں جملہ خرابی از دو ہست
 (بتاؤ تو توحید حق عمل میں لانے کی کیا صورت ہے اپنے آپ کو واحد

کے آگے فنا کر دینا تو وحید ہے۔ اگر تم چاہو کہ دن کی طرح روشن ہو جاؤ تو اپنی ہستی کو جورات کی طرح تاریک ہے فنا کر دو۔ اپنی ہستی کو اس ہستی نواز کی ہستی میں اس طرح گلا دو جس طرح تابناکیا میں ڈھل جاتا ہے۔ تم نے اس مادی کو مضبوطی سے پکڑ رکھا ہے۔ یہ ساری خرابی دو ہستیوں پر نظر کرنے سے ہے۔

روح می پر دسوائے عرش بریں سوئے آب و گل شدی در اسفلیں
(تیری روح عرش کی طرف پرواز کرنا چاہتی ہے اور تو اس عالم آب و گل میں پھنس کر رہ گیا ہے۔)

جزو ہارا رویہا سوئے گل است بلبلاں راضق باروئے گل است
(اجزاء گل کی طرف رجوع کرتے ہیں جیسے بلبلیں کو عشق پھول کی طرف لے جاتا ہے۔)

آنچہ از دریا بدریا می رود از ہما نجا کاہ آ نجا می رود
(جو پانی دریا میں آتا ہے وہ وہیں آتا ہے جہاں سے گیا تھا۔)
مادے کے علاقے سے چھٹکارا پا کر روح انسانی درجہ بدرجہ ترقی کرتی ہوئی مبداء حقیقی کی طرف پرواز کر جاتی ہے اور بلا خراس میں فنا ہو جاتی ہے۔

از جمادی مردم و نامی شدم	و زما مردم عیواں سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چہ ترسم کے زمر دن کم شوم
جلہ دیگر بمیرم از بشر	تا برام از ملائک بال و پر
وز ملک ہم باندم جستن زجو	کل شینی ہالک الا وجہہ
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچہ اندرو ہم ناید آں شوم
پس عدم گردم عدم چوں ارغنون	گوئد م انا الیہ راجعون

(میں جمادات کی حالت سے فنا ہو گیا اور نشوونما پانے والا بن گیا یعنی نباتات میں شامل ہو گیا اور نشوونما کی حالت سے فنا ہوا تو حیوان کی ہستی میں ظاہر ہوا۔ پھر میں حیوانیت سے فنا ہوا اور آدمی بن گیا۔ پس میں کیا ڈرتا ہوں

اور مرنے سے کب مجھ میں کمی آ سکتی ہے۔ اگلی مرتبہ میں انسان کی ہستی سے فنا ہو جاؤں گا۔ تاکہ فرشتوں کی ہستی سے پر اور بازو ٹکالوں۔ اور پھر مجھ کو ملائکہ کے مقام سے بھی نہر کو عبور کرنا اور حق کے قرب خاص میں پہنچنا چاہیے کیونکہ اس کی ذات پاک کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔ چنانچہ اگلی مرتبہ میں ملائکہ کی ہستی سے قربان ہو جاؤں گا اور وہ کچھ بن جاؤں گا جو وہم میں بھی نہ آئے۔ پس میں عدم سے معدوم ہو جاؤں گا اور عدم مجھ کو ارغنون کی طرح یہ نعمہ سنائے گا کہ ہم سب اللہ کی طرف رجوع کرنے والے ہیں)

روح کا ارتقاء کی منازل طے کر کے اپنے مبداء حقیقی میں جذب و فنا ہونے کا تصور خالصاً نو اشراقی ہے جو مفکرین اسلام میں اخوان الصفا اور ابن مسکویہ نے پیش کیا ہے۔ ہمارے زمانے میں اقبال نے ارتقاء کے اس تصور کو لائڈ مارگن اور الگوئر کے ارتقائے بروزی پر ڈھالنے کی کوشش کی ہے حالانکہ ارتقاء کے اس نو اشراقی تصور اور سائنس اور فلسفے کے نظریات ارتقاء میں بعد المشرقین ہے۔

عقل کل:

تمام دنیا عقل کل کی صورت پر بنائی گئی ہے اور اسی سے مادہ کا اشراق ہوا ہے۔ وہ عرش و کرسی سے جدا نہیں ہے۔ عقل جزئی اس کے مقابلے میں حقیر و مغیر ہے۔ فلاطیس کے نظریے میں ذات تحت سے پہلا اشراق اسی عقل کل کا ہوا تھا۔

کھل عالم صورت عقل کل ست	کوست بابای ہراں کامل قل ست
چوں کے با عقل کل کفران فزود	صورت کل پیش او ہم سنگ نمود
صلح کن با ایں پدر قاتی بھل	تاکہ فرش زر نماید آب و گل
عقل جزوی را وزیر خو دیگر	عقل کل را سازاے سلطان وزیر
عقل کل و نفس کل مرد خداست	عرش و کرسی رلداں ازوے جد است
عقل جزوی عقل را بدنام کرد	کام دنیا اوئے رانا کام کرد

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ تمام عالم عقل کل ہی سے پیدا ہوا ہے۔ جو اس کا انکار کرتا ہے وہ گمراہ ہو جاتا ہے۔ اس کا دامن قحط منہ ضروری ہے۔ عقل جزئی سے رجوع لانا

نادانی ہے اور عقل جزوی عقل کی رسوائی کا باعث ہوتی ہے۔ عقل کل عرش و کرسی سے جدا نہیں
سمجھی جاسکتی۔

فلاں جیوس کے خیال میں حسن و جمال جہاں کہیں بھی دکھائی دے وہ محبوب ازلی کے
حسن ہی کا عکس ہے۔ ابن سینا نے اس کی تائید میں مفصل بحث کی ہے۔ مولانا روم فرماتے
ہیں:

خوب رویاں آئینہ خوبی او عشق ایشاں عکس مطلوبی او
ہم باصل خود رود ایں خدوخال وایہا در آب کے ماند خیال
جملہ تصویر است عکس آب جوست چوں ہمائی چشم خود خود جملہ اوست
(تمام حسین اس کے حسن کے آئینے ہیں۔ ان کی معشوقی اس کی مطلوبی
کا عکس ہے۔ یہ عکس ہیں وہ اصل ہے۔ یہ سب خدوخال اپنے اصل کی طرف
چلے جاتے ہیں۔ ہمیشہ پانی میں عکس کب رہتا ہے یہ مظاہر کی سب صورتیں
آج کی عکس ہیں۔ اگر تم اپنی آنکھ کو ملو تو معلوم ہو کہ سب وہی خود ہے۔)

حقیقت محمدیہ:

مولانا نے حقیقت محمدیہ کا تصور شیخ اکبر ابن عربی سے اخذ کیا ہے۔ منصور حلاج
حقیقت محمدیہ کو موصوفہ کہتے تھے اور ان کا عقیدہ تھا کہ جناب رستمآب اس وقت بھی موجود تھے
جب کہ کائنات ابھی معرض وجود میں نہیں آئی تھی اور آدم کی تخلیق بھی نہیں ہوئی تھی۔ ہم لوگ
کے اس نظریے پر اپنے ایک سابق باب میں مفصل بحث کر چکے ہیں۔ اقبال نے اسے عہدہ کا
نام دیا ہے۔ لوگس کا یہ نظریہ یونانی فلسفہ سے ماخوذ ہے اور رواقیین اور مسیحی متکلمین سے ہوتا ہوا
مسلمان نوا اثراتوں تک پہنچا ہے۔ مولانا روم جناب رستمآب کی زبانی فرماتے ہیں:

نقش تن رانا قناد از بام طشت پیش چشم گل آب ات گشت
بگرم در غورہ سے ینم عیاں بگرم در نیست شے ینم عیاں
بگرم سر عالم ینم نہاں آدم و حوا رستہ از جہاں
من شمارا وقت ذرات الست دیدہ ام پابستہ و مشکوس و پست

از حدود آسمان بے عمد آنچہ دانستہ بدم افزوں نقد
 من شمارا سرنگوں سے دیدہ ام پیش ازاں کز آب و گل بالیدہ ام
 (انسانی وجود کی صورت ابھی ظاہر نہیں ہوئی تھی کہ میری آنکھ کے سامنے
 ہر وجود میں آنے والی چیز موجود ہوگئی۔ کچے انگوروں پر نظر کرتا ہوں تو ان کے
 اندر صاف طور سے شراب دیکھ لیتا ہوں۔ میں معدوم کے اندر نگاہ ڈالتا ہوں تو
 شے کو صاف موجود پاتا ہوں۔ میں بید کی بات میں نگاہ ڈالتا ہوں اور اس
 وقت ایک حقیقی عالم کو دیکھ رہا ہوں جب کہ آدم اور حوا جہاں میں پیدا بھی نہ
 ہوئے تھے۔ میں نے تم کو است کے دن یعنی یوم بیثاق میں ذرات (کی سی
 مخلوق پیش ہونے کے وقت سے قیدی اور سرنگوں اور مغلوب دیکھا ہے۔ جو
 کچھ مجھے مخلوقات کے ظہور سے پہلے معلوم ہو چکا تھا اس بے ستون آسمان کے
 پیدا ہونے سے اس میں کسی قسم کا اضافہ نہیں ہوا جو کچھ اب موجود ہے وہی
 مجھے پہلے سے معلوم تھا۔ قبل اس کے کہ میں آب و گل سے پیدا ہوا میں نے تم
 کو قید میں سرنگوں دیکھا۔)

ایک اور جگہ جناب رسالت آب ہی کی زبان سے فرماتے ہیں:

مگر بصورت من ز آدم زادہ ام من زمعتی جد جد انا زادہ ام
 کز برائے من بدش سجدہ ملک وزپے من رفت برہغم فلک
 پس زمن زانید در معنی پدر پس زمیوہ زاد در معنی شجر
 اول فکر آخر آمد در عمل خاصہ فکرے کاں بود و صبح ازل

(اگرچہ میں بظاہر آدم سے پیدا ہوا ہوں لیکن حقیقت میں دادے کا دادا
 ہوں کیونکہ میرے ہی لئے ان کو فرشتوں نے سجدہ کیا اور میرے لئے ہی وہ
 ساتویں آسمان پر گئے۔ پس حقیقت میں باپ مجھ بیٹے سے پیدا ہوا۔ پس
 حقیقت میں درخت سے پیدا ہوا۔ تجویز میں پہلے آنے والی چیز وجود
 میں پیچھے آتی ہے خصوصاً وہ چیز جو ازل صفت ہو)

ابن عربی اور منصور حلاج کی طرح مولانا روم اور ان کے مرید ہندی نے عہدہ کی

صورت میں جناب رسالتؐ کا جامہ پہنا دیا کہ جو عابدہ (عبدہ خدا ہے) یہ وہی آریاؤں کا اوتار کا تصور ہے جو یونانی اور ہندی فلسفوں سے ہوتا ہوا مولانا روم اور اقبال تک پہنچا ہے۔ اسے انما انا بشر مفلکم سے دور کی نسبت بھی نہیں ہے۔

مولانا روم کے یہاں جہاد کا مطلب ترک دنیا اور نفس کشی میں کوشش کرنا ہے۔
 جہد کن تا ترک غیر حق کنی دل ازیں دنیائے فانی بر کنی
 سر بریدن چیست؟ کشتن نفس را در جہاد و ترک محقق نفس را
 (ماسوی اللہ کو ترک کرنے اور اس دنیائے فانی سے اعراض کرنے میں
 کوشش کرو۔ نفس کو مارنے کی کیا تدبیر ہے؟ یہ اس کو کچل دینا ہے۔ مجاہدات
 سے اور تمام لذات نفسانیہ ترک کرنے سے)

اشراقیہ اور باطنیہ کا یہ نظریہ کہ فی الحقیقت انسان عالم کبیر Macrocosm ہے۔
 اگرچہ بظاہر وہ عالم صغیر Microcosm دکھائی دیتا ہے۔ مولانا روم بھی پیش کرتے ہیں۔
 پس بصورت عالم صغیر توئی پس بمعنی عالم اکبر توئی
 ظاہر آں شاخ اصل میوہ است باطن بہر ثمر شد شاخ ہست
 گرنہ دے میل و بسپد ثمر کے نشاندہی باغبان شیخ شجر

فریب نگاہ:

عالم کثرت و تعدد اعتباری ہے اور فریب نگاہ ہے یا ویدانتا کی اصطلاح میں مایا اور بدھوں کی اصطلاح میں شونیا ہے۔

دیدہ کا ندروی نغاسی شد پدید کے تواند جز خیال و نیست دید
 لا جرم سرگشتہ گشتیم از ضلال چوں حقیقت شد نہاں پیدا خیال
 این عدم را چوں نشاند اندر نظر چوں نہاں کرد آں حقیقت از بصر
 آفریں اے اوستاد سحر باف کے نمودے معرضان رادرو صاف
 ساحراں مہتاب پیانید زود پیش بارزگان و زر گیرند سود
 سیم بر بانیہ زیگوں بیچ بیچ سیم از کف رفته و کر باس بیچ

ایں جہاں جادوستان آں تاجریم کہ ازو مہتاب پیودہ خریم
 (ہم اشیائے معدوم کو موجود سمجھتے رہے کیونکہ معدوم کو دیکھنے کی آنکھ
 رکھتے تھے۔ یہ نقص بھر تھا۔ بتائیں ہم گمراہی سے سرگرداں ہو گئے جب کہ
 حقیقت ہماری نظر سے اجھل ہو گئی اور خیالی وجود ظاہر ہو گیا۔ اس عالم معدوم
 کو آنکھ میں کیسے بٹھالیا اور اس حقیقت کو کس طرح نظر سے چھپا دیا۔ اے
 طلسم ساز! آفریں ہے تجھے کہ منکروں کو میلی شراب صاف شراب کی شکل میں
 دکھا رہا ہے۔ جادوگر باتوں باتوں میں سوداگر پارچات کے سامنے چاندنی کو
 سفید کپڑے کی طرح ناپ دیتے ہیں اور اس کے عوض مفت میں رقم بنور لیتے
 ہیں۔ غرض وہ شعبہ باز اس بچہ در بچہ طریقے سے روپیہ اڑا لیتے ہیں۔ ادھر
 سوداگر کے ہاتھ سے روپیہ نکل جاتا ہے اور کپڑے کا نام و نشان تک نہیں
 ہوتا۔ یہ دنیا شعبہ ساز ہے اور ہم وہ سوداگر ہیں جو اس سے چاندنی ناپ کر
 خرید رہے ہیں۔)

شکر چاریہ نے اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے رسی کی مثال دی ہے جس پر
 سانپ کا دھوکا کھا کر لوگ دہشت زدہ ہو جاتے ہیں۔ مولانا روم نے عالم ظاہر کو کمر، چاندنی و
 جھاگ اور بگولے سے تشبیہ دی ہے۔

نیست را نمود ہست آں محتشم	ہست را نمود بر شکل عدم
بجز را پوشیدہ کف کرد آشکار	بادرا پوشید و نمودت غبار
چوں منارہ خاک پہچاں در ہوا	خاک از خود چوں برآید بر ملا
خاک را بنی بیا اے علیل	بادرا نے جز بہ تعریف و دلیل
کف ہی بنی روانہ ہر طرف	کف بے دریا نہ دارد منصرف
کف بہ حس بنی و دریا از دلیل	فکر پہناں آشکارا قال و قیل
نفی را اثبات می پنداشتیم	دیدہ معدوم بنی دا شتم

(اس صاحبِ حشمت تعالیٰ شانہ نے عالم نابود کو موجود دکھایا ہے اور عالم
 موجود کو معدوم کی شکل میں ظاہر کیا ہے۔ دریا کو چھپا لیا اور جھاگ کو ظاہر کر
 دیا۔ ہوا کو بھٹی رکھا اور غبار تم کو دکھایا۔ جیسے بگولا جو ہوا میں تل کھا رہا ہے سراپا

غبار دکھائی دیتا ہے۔ خاک خود بخود کیسے اڑ کر اُپر جاسکتی ہے یہ کرشمے ہوا کے ہیں جو نظر نہیں آتی۔ اے تصور نظر اور نقص فہم کے پیارا تو مٹی کو اوپر چڑھتے دیکھتا ہے۔ ہوا کو سوائے تعریف و دلیل کے نہیں دیکھتا ہے۔ تم جہاگ کو جس باصرہ سے دیکھتے ہو اور دریا کو نہیں دیکھ سکتے۔ بغیر دلیل کے گویا فکر خفی ہے اور گفتگو (جس کا محرک فکر ہے) ظاہر ہے۔)

اس طرح مختلف استعاروں سے مادی عالم اور حقیقی عالم کا فرق بیان کرتے ہیں: مولانا روم بھی منصور حلاج اور شیخ اکبر ابن عربی کی طرح فرعون کو مومن اور موحّد سمجھتے ہیں۔ ایک مقام پر فرعون بارگاہ الہی میں شکایت کرتا ہے کہ میں اور موسیٰ دونوں خواجہ تاش ہیں یعنی دونوں ہی تیرے غلام ہیں لیکن تو اُسے قرب بخشا ہے اور مجھے مردود قرار دیتا ہے۔

روز موسیٰ پیش حق نالاں بدہ	نیم شب فرعون ہم گریاں بدہ
کایں چہ غلست اے خدا بر گردنم	دور نہ غل باشد کہ گوید من منم
زاں کہ موسیٰ را تو مہ زد کردہ	ماہ جانم را ستیہ زد کردہ
بہتر از ما ہے نمود استارہ ام	چوں خسوف آمد چہ باشد چارہ ام
نوبتم گر رب و سلطان فی زنتد	مہ گرفت و خلق پنکای می زنتد
می زنتد آں طاس و غوغای کنند	ماہ را از زخمہ رسوا می کنند
من کہ فرعونم ز خلق اے وائے من	زخم طاس ربی الا علانی من
خواجہ تاشانیم اما یتیشہ ات	می شکافد شاخ را در پیشہ ات
باز شاخے را موصل می کنی	شاخ دیگر را معطل می کنی
کفر و ایماں عاشق آں کبریا	مس و نقرہ بندہ آں کیسیا
موسیٰ و فرعون معنی را ری	ظاہر آں راہ دارد وایں بے ری

شیخ اکبر ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود ہے

گفت المعنی ہو اللہ شیخ دیں	بحر معنی ہاست رب العالمین
جملہ اطباق زمین و آسمان	ہم چو خاشاکے در آں بحر رواں

(حضرت شیخ ابن عربی نے فرمایا ہے کہ معنی خاص اللہ تعالیٰ ہے یعنی پروردگار عالم معانی و علل کا سمندر یعنی مرجع ہے۔ پس تمام طبقات زمین و آسمان اس کے تصرفات کے اس طرح تابع ہیں جیسے بحرواں میں ایک تنکا۔) وجود مطلق اس کی ذات ہے۔ ماسوا عدم اور نیستی ہے۔

ماعدم ہائیم وہستی ہائے ما تو وجود مطلق فانی نما
یہ دنیا ایک قید خانہ ہے جس میں سے سرنگ لگا کر بھاگ جانا چاہیے۔
مکراں باشد کر زعداں حفرہ کرد آنکہ حفرہ بست این مکریت سرد
این جہاں زعداں و ما زعدائیاں حفرہ کن زعداں و خود را و ارباں

یہ نو اشراقیہ اور باطنیہ نظریات خالصتاً آریائی اور سریانی ہیں۔ مشوی رومی کو پہلوی زبان کا قرآن کہا جاتا ہے حالانکہ مشوی اور قرآن کے مطالب میں اتنا ہی بعد ہے جتنا کہ قرآن کے اللہ اور فلاطیس کی ذات بحث میں ہے۔

یہ حال تو اکابر محققین کا تھا۔ اہل ظاہر کا علم چند درسی کتابوں تک محدود ہوتا ہے۔ جن کی غوامس میں یہ ساری عمر گزار دیتے ہیں۔ مشہور و معروف درس نظامیہ بھی چند گنی جتنی کتابوں پر مشتمل ہے۔ اس کا عقلی حصہ بالخصوص نہایت محدود اور ناکافی ہے۔ چند کتابیں درج ذیل ہیں:

منطق میں ایسا غومی، قال اقوال، شرح تہذیب، ملا یزدی، بدائع المیزان قطبی، میر قطبی، رسالہ ملا جلال۔ علم طبعی والہی میں میبذی تمام، صدرا تا فلکیات، شمس بازغہ تمام، اوست میں تشریح الافلاک باغیات توشیحہ، سبہ شداد، شرح چغمنی، علم کلام میں شرح عقائد نسلی خیالی شرح مواقف میرزا ہدایت اللہ جلالی، عقیدہ حافظ۔

جدید علوم کی حیرت انگیز فتوحات کے پیش نظر یہ کتب نقشہ اور نا کافی ہی نہیں محض فرسودہ نظریات اور پامال افکار پر مشتمل ہیں۔ ان میں جس طبیعیات کو پڑھایا جاتا ہے وہ صدیوں سے داستان پارینہ بن چکی ہے۔ آج کل ریڈیائی دور بینوں سے عظیم نظام سادی منکشف ہوئے ہیں ان کے مقابلے میں قدیم ہیئت کی کائنات گڑیا کا گھر معلوم ہوتی ہے۔ درس نظامیہ کا عقلی حصہ زیادہ تر متروک نو اشراقی افکار پر مبنی ہے۔ چنانچہ اہل ظاہر کو اس بات کا

علم تک نہیں کہ غزالی کے زمانے سے لے کر آج تک فلسفہ، ہیئت، طبیعیات، نفسیات، مابعد الطبیعیات، کیمسٹری، علم الانسان، علم تشریح الابدان وغیرہ میں کیسے کیسے انقلاب پرور انکشافات ہو چکے ہیں اور ان انکشافات نے کس طرح انسانی معاشرے کی سیاسی، عمرانی، علمی اور اقتصادی قدروں کو یکسر بدل دیا ہے۔ اہل ظاہر قدرۃ جدیدہ علوم کی تحقیقات کو قبول کرنے سے معذور ہیں اور ان کو طومار الخاد و زندقہ کہہ کر بری الذمہ ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب فرماتے ہیں: 1۔

”اسلام میں ایک نشاۃ جدیدہ (Renaissance) کی ضرورت ہے۔ پرانے اسلامی مفکرین اور محققین کا سرمایہ اب کام نہیں دے سکتا۔ دنیا اب آگے بڑھ چکی ہے۔ اس کو اب اُلٹے پاؤں ان منازل کی طرف لے جانا ممکن نہیں ہے جن سے وہ چھ سو برس پہلے گذر چکی ہے۔ علم و عمل کے میدان میں رہنمائی دہی کر سکتا ہے جو دنیا کو آگے کی طرف چلائے نہ کہ پیچھے کی جانب۔ لہذا اب اگر اسلام دوبارہ دنیا کا رہنما بن سکتا ہے تو اس کی بس یہی ایک صورت ہے کہ مسلمانوں میں ایسے مفکر اور محقق پیدا ہوں جو فکر و نظر اور تحقیق و انکشافات کی قوت سے ان بنیادوں کو ڈھادیں جن پر مغربی تہذیب کی عمارت قائم ہوئی ہے۔ قرآن کے بتائے ہوئے طریق فکر و نظر پر آثار کے مشاہدے اور حقائق کی جستجو سے ایک نئے نظام فلسفہ کی بنا رکھیں جو خالص اسلامی فکر کا نتیجہ ہو۔ ایک نئی حکمت طبعی (Natural Science) کی عمارت اٹھائیں جو قرآن کی ڈالی ہوئی داغ تیل پر اُٹھے۔ لہذا نہ نظریے کو توڑ کر الٹی نظریے پر فکر و تحقیق کی اساس قائم کریں اور اس جدید فکر و تحقیق کی عمارت کو اس قوت سے اٹھائیں کہ وہ تمام دنیا پر چھا جائیں اور دنیا میں مغرب کی مادی تہذیب کی بجائے عثماني تہذیب جلوہ گر ہو۔“

یہ انداز نظر ایک خطیب کا ہے مفکر کا نہیں ہے۔ جدید سائنس کو روڑ کرنے کے بعد سید صاحب کو چاہیے تھا کہ وہ اس داغ تیل کا محققانہ جائزہ بھی لیتے جس پر وہ ایک نئی نیچرل سائنس کی عمارت اٹھانا چاہیے ہیں اور یہ بھی ثابت کرتے کہ موجودہ سائنس کے نظریات

واکشافات خلاف قرآن اور طحاہ ہیں اور پھر سید صاحب قرآن کی ڈالی ہوئی داغ بیل پر ایک نئے فلسفہ اور نئی سائنس کے تعمیر کرنے کا کام دوسروں پر کیوں چھوڑ رہے ہیں۔ وہ بسم اللہ کریں، اور مسلمانوں کے لئے ایک نئی سائنس اور نیا فلسفہ ایجاد کریں۔ فی الحقیقت سید صاحب کی تحریر مغالطہ آفرین ہے۔ نہ موجودہ سائنس قرآن کے خلاف ہے اور نہ قرآن سائنس یا فلسفے کی کتاب ہے جس پر کسی نئی طبعی حکمت یا فلسفے کی بنیاد رکھی جاسکے۔ قرآن تہذیب اخلاق اور معاشرتی انصاف قائم کرنے کے لئے نازل ہوا تھا۔ مشکلمین نے اس کے اصل مقصد کو فراموش کر دیا ہے اور اسے سائنس اور فلسفے کی کتاب میں تبدیل کرنے کی کوششیں کرتے رہتے ہیں۔ ایک اور جگہ سید صاحب فرماتے ہیں:

”مگر اسلام ہے کہاں؟ مسلمانوں میں نہ اسلامی سیرت ہے، نہ اسلامی اخلاق، نہ اسلامی افکار ہیں، نہ اسلامی سپرٹ۔ حقیقی اسلامی روح نہ ان کی مسجدوں میں ہے، نہ خانقاہوں میں۔ عملی زندگی سے اسلام کا ربط باقی نہیں رہا۔ اسلام کا قانون نہ ان کی شخصی زندگی میں نافذ ہے نہ اجتماعی زندگی میں۔ تمدن و تہذیب کا کوئی شعبہ ایسا نہیں ہے جس کا نظم صحیح اسلامی طرز پر ہو۔ ایسی حالت میں دراصل مقابلہ اسلام اور مغربی تہذیب کا نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کی افسردہ، جامد اور پسماندہ تہذیب کا مقابلہ ایک ایسی تہذیب سے ہے جس میں زندگی ہے حرکت ہے روشنی عمل ہے گرمی عمل ہے۔ ایسی ناسباوی مقابلے کا جو نتیجہ ہو سکتا ہے وہی ظاہر ہو رہا ہے۔ مسلمان پسا ہو رہا ہے۔ ان کی تہذیب شکست کھا چکی ہے۔“

اس چٹنی جمود اور بے حسی کے حالات میں ایسے محققین اور مفکرین کے پیدا ہونے کی کیا توقع کی جاسکتی ہے جو کسی نئی سائنس یا کسی نئے فلسفے کی تائیس کریں گے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جدید مغربی تہذیب میں زندگی، حرکت، روشنی، عمل اور گرمی عمل کہاں سے آئی ہے اور مسلمانوں میں افسردگی، جمود اور پسماندگی کے اسباب کیا ہیں۔ ظاہراً جدید مغربی تہذیب میں حرکت اور گرمی عمل اس آزادی فکر و نظر اور جوش تحقیق و تجسس کا ثمرہ ہے جس سے اہل مغرب احیاء العلوم کی تحریک کے ساتھ روشناس ہوئے تھے اور مسلمانوں کے جمود اور افسردگی کا سبب صدیوں کی اندھی تقلید اور عقلی و فکری بے بسی ہے جس نے ان کی فکری

صلاحیوں کو سلب کر لیا ہے اور جس کی ذمہ داری بدرجہ اولیٰ احیائی مشکمین پر عائد ہوتی ہے۔ ایک اور مقام پر اسلام کی تعریف کرتے ہوئے سید صاحب جوشِ خطابت میں فرماتے ہیں کہ آفتاب اور ماہتاب اور تمام اجرام سماوی مسلمان ہیں۔ لیکن جب وہ کرۂ ارض پر نگاہ ڈالتے ہیں تو انہیں نہ کہیں اسلام دکھائی دیتا ہے اور نہ کسی مسلمان پر نظر پڑتی ہے۔ یاد رہے کہ مذہب پر علوم کی بنیاد رکھنے کا تجربہ دنیائے اسلام میں پہلے بھی ہو چکا ہے اور نا کام رہا ہے کیونکہ ہر عالم اور ہر فرقے کا مجتہد قرآنی آیات کی تاویل اپنے مخصوص عقیدے کے مطابق کرتا تھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آیات کی ترجمانی کے ساتھ ساتھ علوم کی تشریح اور ترجمانی بھی بدلتی گئی اور علانہ کسی شرعی مسئلے پر متفق ہو سکے، نہ کسی علمی نظریے پر، اور مایوس ہو کر تحقیقی علوم کی مخالفت کو اپنا شعار بنالیا۔ مولانا شبلی نعمانی لکھتے ہیں:

”مسلمانوں میں علوم کی بنیاد مذہب کی زمین پر رکھی گئی تھی اور اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ مذہبی پیشواؤں کی اجتہادی رائیں جدھر رخ کریں علوم بھی اُن کا ساتھ دیں۔ اسی وجہ سے مملکت اسلامی کے ہر گوشے میں رہ رہ کر فلسفے کو صدے اٹھانے پڑتے تھے۔ معتقد باللہ عباسی نے جو 279ھ میں تخت نشین ہوا پہلے ہی سال فرمان نافذ کیا کہ کتب فروش فلسفے کی کتابیں نہ بیچنے پائیں۔ حکیم ابن رشد کو اپنی فلسفی تصنیفات سے اس لئے خود انکار کرنا پڑا کہ خاندان عبدالمومن نے اس جرم پر اس کو قید کر دیا تھا۔ اسی خاندان کے ایک فرماں روا نے جس کا نام مامون تھا حکیم ابن حبیب کو قتل کرا دیا۔ سلطنت عثمانیہ میں بھی ایک مفتی صاحب نے فلسفہ کا درس بند کرا دیا۔“¹

سید ابوالاعلیٰ مودودی غالباً یہ چاہتے ہیں کہ سائنس اور فلسفہ کو بھی فقہاء کی نزاع باہم کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے اور وہ جب کبھی موقع پائیں سائنس دانوں اور فلاسفہ کی گردنیں مار دیں اور ان کی تصانیف کو نذر آتش کرتے رہیں۔ لیکن یہ بات سید صاحب تک محدود نہیں ہے۔ مشکمین اور فقہاء شروع سے سائنس اور فلسفے کو علم کلام کی کثیر بنانے پر اصرار کرتے رہے ہیں اور ان کے مستقل مقام کو تسلیم کرنے سے خوف کھاتے رہے ہیں۔ یہی اسباب تھے جن کی بنا پر مسلمان حکماء اپنے نظریات کا اظہار آزادی سے نہ کر پائے اور تحقیقی علمی کے کام کو آگے نہ

بڑھایا جاسکا کہ علمی دنیا میں آزادی رائے کے بغیر کسی قسم کا انکشاف و ایجاد ناممکن ہے۔ اس طویل و پنی استبداد نے اسلامی معاشرے میں نہ صرف علمی تحقیق و تجسس کے جوش اور دلولے کو سرد کر دیا ہے بلکہ خرد پسندوں (Intellectuals) کا بھی خاتمہ کر دیا ہے۔

فی زمانہ اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ دنیائے اسلام میں تحقیقی علوم کا مستقل مقام تسلیم کیا جائے اور انھیں علم کلام کے تعریف بے جا سے نجات دلائی جائے کیونکہ مذہب اور سائنس کے میدان عمل جدا جدا ہیں۔ مسلمانوں کی موجودہ معاشرتی زیوں حالی اور علمی پسماندگی کو دور کرنے کے لئے علوم جدیدہ کی تحصیل از بس لازمی ہے۔ دور عباسیہ کے مسلمانوں نے معاصر علوم و فنون کی تحصیل نہایت ذوق شوق سے کی تھی اور سنسکرت، یونانی، سریانی اور پہلوی سے استفادہ کرتے وقت یہ کبھی نہیں سوچا تھا کہ وہ کفار و اغیار کے علوم ہیں اور مذہب اسلام کے متنافی ہیں۔ ان علوم کے اخذ و اکتساب کے بعد مسلمانوں نے قابل قدر انکشافات کئے تھے اور دوسری اقوام سے اپنے فکری اجتہاد کا لوہا منولیا تھا۔ ہمیں جدید سائنس اور فلسفہ سے خائف ہونے کی کوئی معقول وجہ دکھائی نہیں دیتی۔ ہمارا سوچا سمجھا ہوا عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کی کم سوادى اور بے حسی کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ ان کا اعتماد عقل و خرد پر سے اٹھ گیا ہے۔ اس اعتماد کو بحال کرنے کے لئے اسلامی ممالک میں تحریک خرد افروزی کی نشات و اشاعت کی ضرورت ہے ہمارے خیال میں اس کے سرسبز ہونے کے لئے مندرجہ ذیل شرائط و عوامل لازمی ہیں:

1۔ اسلامی ممالک میں جمہوریت کو فروغ دیا جائے کیونکہ ایک جمہوری مملکت ہی میں آزادی فکر و نظر نشو و نما پا سکتی ہے۔ جہاں آمریت اور ملوکیت ہوگی وہاں جمہور اپنی آراء کا کھلم کھلا اظہار نہیں کر سکیں گے اور حریت فکر کے پنپنے کے مواقع ختم ہو جائیں گے۔

2۔ اس مقصد کی لئے فقہاء اور متکلمین کے اس وٹنی تسلط کا خاتمہ ضروری ہے جس نے عقلی تحقیق کے تمام سرچشمے خشک کر دیئے ہیں۔ ان حضرات کی باہمی نزاعوں نے اسلام کو بازوچھٹا اطفال بنا دیا ہے۔ قرآن کی تفسیر و ترجمانی میں یہ لوگ اپنے مخصوص عقائد کو داخل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن یہ کہتا ہے۔ گویا یہ قرآن ناطق ہونے کے مدعی ہیں۔ جو شخص ان کی ذاتی رائے سے اختلاف کرے اُسے قرآن کا مخالف کہہ کر کفر و فسق کے فتوؤں سے حیرا دیا کرتے ہیں۔

3۔ پرانی کتابوں میں جدید نظریات کا کھوج لگانا فعلی محبت ہے۔ اس سے خود اطمینانی اور فخر ہے چاک پرورش ہوتی ہے اور لوگ عظمت رفتہ کے تصور میں اس درجہ مگن رہتے ہیں کہ علمی تحقیق کو غیر ضروری سمجھنے لگتے ہیں۔ ہمارے ہاں اس بات کی ذمہ داری اقبال پر عائد ہوتی ہے۔ اُن کی پیروی میں برگساں کے مردِ محض کو امن حزم کی تالیفات میں اور لائڈ مارگن اور الگوڈر کے نظریات کو امن مسکویہ کی فوز الامصر اور رومی کی مثنوی میں ڈھونڈنے کی معینک کوششیں کی جا رہی ہیں۔ اس قسم کے دعوے کرتے وقت یہ حضرات اتنی زحمت گوارا نہیں کرتے کہ ان فلاسفہ کے نظریات کا تقابلی اور تحقیقی موازنہ کریں۔ عالم رواداری میں اس نوع کے دعوے کر جاتے ہیں اور فرض کر لیتے ہیں کہ تحقیق کا حق ادا ہو گیا ہے۔

4۔ علوم و فنون کو کفر و ایمان کے معیار پر جانچنا غیر ضروری ہے کیونکہ علوم و فنون کا فریا فاسق نہیں ہوتے اور تمام نوع انسانی کا مشترکہ سرمایہ سمجھے جاسکتے ہیں۔ اپالو کا مجسمہ ہو یا اسطر کے ستون، اجنٹا کے دیواری نقوش ہوں یا سسٹائن گرجے کی چھت کی تصویریں، الحمرام کا شیروں والا دالان ہو یا کیوٹو کا بدھ کا مجسمہ، شیکسپیر کی رومیو جو لیٹ ہو یا امرڈ اقیس کا قصیدہ، افلاطون کی جمہوریہ ہو یا بدھ کی دھماپہ، سیلو کے گیت ہوں یا مرزا غالب کی غزلیں، تان سین کی درباری ہو یا باخ کا نغمہ سب نوع انسان کو بلا تفریق ملک و قوم اور مذہب و ملت ہمیشہ مسرت کی دولت بخشے رہیں گے۔

5۔ صوفیہ کی خرد دشمنی کا طلسم چاک کیا جائے کہ یہ چیز اسلامی ممالک میں علوم جدیدہ کی اشاعت میں بری طرح حائل ہو رہی ہے۔ صوفیہ جستجوئے حقیقت کے لئے عقل و خرد کی بجائے کشف و وجدان سے رجوع لانے پر اصرار کرتے ہیں اور اس مضرت رساں غلط فہمی کا باعث ہو رہے ہیں کہ کشف و وجدان کو عقل و خرد پر فوقیت حاصل ہے۔ اس غلط فہمی کے ازالے کے لئے ضروری ہے کہ وسیع پیمانے پر نظری سائنس اور فلسفہ جدید کی اشاعت کی جائے اور عقل و خرد کا کھویا ہوا مقام بحال کیا جائے۔

6۔ تعلیم اس قدر عام کر دی جائے کہ کوئی شخص علم کی نعمت سے بے بہرہ نہ رہے اس سے جوہر قابل کے گھرنے کا موقع مل جائے گا۔ بالفضل مسلمانوں کے ہزاروں ذہن و فطین بچے مناسب مواقع میسر نہ آسکنے کے باعث اعلیٰ تعلیم سے محروم رہتے ہیں اور ان کی شخص

محرومیاں ملت کی محرومیاں بن جاتی ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ غریب والدین کے غیر معمولی ذہن و دماغ رکھنے والے بچوں کو اعلیٰ تعلیم کے مواقع بہم پہنچائے جاتے تو ہمارے ہاں آج تک کئی آئن سٹائن اور پلانک پیدا نہ ہو چکے ہوتے۔

7۔ معاشرے کو عمرانی و معاشی عدل و انصاف کی بنیادوں پر از سر نو تعمیر کیا جائے صدیوں کے جاگیردارانہ استبداد نے عوام کو ابتدائی انسانی حقوق سے محروم کر رکھا ہے۔ جب تک جبر و استحصال کا خاتمہ نہیں ہو گا عوام کی تخلیقی صلاحیتیں بروئے کار نہیں آسکیں گی نہ ان میں ترقی کا دلولہ پیدا ہوگا۔

گزشتہ تین چار صدیوں میں اہل مغرب نے جو حیرت انگیز ترقی کی ہے اس کی وجہ یہ نہیں کہ ان کا ذہن و دماغ اہل مشرق کے ذہن و دماغ سے افضل و برتر ہے اس کا سبب محض یہی ہے کہ احیاء العلوم اور خرد افروزی کی اشاعت سے انھیں مسلمانوں سے بہت پہلے علم کلام اور خرد و دشمنی کے تعارف سے نجات مل گئی تھی اور نتیجتاً وہ آزادی فکر و نظر کی نعمت سے بہرہ ور ہو گئے تھے۔ تحریک خرد افروزی کے ہمہ گیر شیوع سے مسلمان اقوام اب بھی اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر سکتی ہیں اور اگر وہ بدستور خواب غفلت میں مدہوش پڑی رہیں گی تو زمانہ بہر حال انھیں ان راہوں پر چلنے کے لئے مجبور کرنے والا ہے جن پر چلنے سے وہ اب تک گریز کرتی رہی ہیں۔

تصریحات

1- ابن رشدیت:

ازمنہ وسطیٰ میں اندلس کے مشہور فلسفی ابن رشد کے افکار مغربی ممالک میں عام طور سے شائع ہو گئے تھے اس کے مسلک فکر کو ابن رشدیت اور اس کے پیروؤں کو ابن رشدی کہتے تھے۔ ابن رشد کے اس نظریے نے خاص طور سے اہل مغرب کو متاثر کیا کہ صداقت دو گونہ ہے۔ فلسفے کی صداقت اور مذہب کی صداقت ابن رشدی صدیوں تک پیس اور اطلالیہ کی دانش گاہوں میں اس بات کا درس دیتے رہے کہ مذہب اور فلسفہ کے حقائق یکساں اہمیت رکھتے ہیں۔ نتیجتاً فلسفے کو مذہب کی غلامی سے نجات حاصل ہوئی۔ فرانس بیکن نے قطعی طور پر فلسفے کو مذہب سے جدا کر دیا۔ اس کے بعد فلسفے کا مطالعہ بحیثیت ایک مستقل بلاغات موضوع کے ہونے لگا جس سے اہل مغرب آزادی فکر و نظر سے روشناس ہوئے اور سائنس کی ترقی کیلئے زمین ہموار ہو گئی۔

2- احدیت 1:

اس کی رو سے وحدت اصل ہے کثرت محض اعتباری حیثیت رکھتی ہے کثرت پسندی جی کی رو سے اشیاء ایک ہی اصل کی فروع نہیں ہیں بلکہ مختلف النوع ہیں۔ سنجو زاء، فلاطیس، شکر، ابن عی و اور برگساں کے نظریات احدیت کی مختلف صورتیں ہیں۔ احدیت

میں دُوئی ۱۔ یا کثرت کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ویدانت کی اُدویتا (دو نہ ہونا) احدیت ہی کی ایک صورت ہے۔ برگساں صرف مردہ محض ۲ کو حقیقی سمجھتا ہے۔ فلاطیوس کہتا ہے کہ تمام کائنات کا اشراق ذاتِ نحت (ذاتِ محض یا ذاتِ احد) ہی سے ہوا ہے۔ ابن عربی کے ہاں وجود حقیقی ایک ہے کثرت محض اعتباری ہے۔ پہنوز ابھی رواقیمن ۳ کی طرح وحدت وجود کا قائل ہے۔ مثالیت ۴ پسندوں کی احدیت میں نیچر کی حقیقت ذہن کی حقیقت میں ضم ہو جاتی ہے۔ احدیت ساری مذاہب موسویت، عیسائیت اسلام کے الہیاتی تصور کے منافی ہے کہ ان میں خالق و مخلوق کی دُوئی اساسی حیثیت رکھتی ہے۔

3۔ ارادیت:

کانٹ نے کہا تھا کہ حقیقت کا ادراک ناممکن ہے۔ شوپنہائر نے کہا کہ ارادہ ۵ ہی حقیقت ہے۔ اس سے ارادیت ۶ کی تحریک کا آغاز ہوا۔ جس نے فٹسے، برگساں، جیمز، ڈیوی وغیرہ کے افکار کو متاثر کیا۔ شوپنہائر کے خیال میں آفاقی اور اندھا ارادہ ہر شے کا سبب ہے اور کائنات کا تخلیقی اصول ہے۔ یہ نظریہ ظاہراً مثالیت ہی کی ایک صورت ہے۔ شوپنہائر ارادے کے مقابلے میں عقل و خرد کو حقیر و صغیر سمجھتا ہے۔ بدھ کے بعد اسے قوطیوں کا سب سے بڑا امام سمجھا جاتا ہے۔ وہ کہتا کہ زندہ رہنے کی خواہش ہی انسان کے آلام و مصائب کا سبب ہے اور انسان تو الد و تناسل کو ترک کر کے ہی ارادۂ حیات کو شکست دے سکتا ہے۔

4۔ ارتقایت:

فلسفہ ارتقاء کو ارتقایت ۷ کہا جاتا ہے۔ ارتقایت کے تین نظریے مشہور ہیں۔ (۱) صوفیانہ (۲) سائنسی (۳) فلسفیانہ۔ صوفیانہ نظریہ سکندر یہ کے نو اشراقی فلسفی فلاطیوس نے شرح وسط سے پیش کیا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ ذاتِ نحت سے پہلے عقل کا اشراق ہوا پھر نفس کا اور پھر مادے کا۔ یہ تنزل یا تجلی (Emanation) ہے۔ روح انسانی کشف و مراقبہ کے طفیل مادی علاقیت سے نجات پا کر دوبارہ اپنے مبدع حقیقی کی طرف بتدریج صعود کرتی ہے حتیٰ کہ اس سے متحد ہو جاتی ہے تنزل و صعود کا یہ ارتقائی خیال مسلمان صوفیہ نے نو اشراقیت ہی سے اخذ کیا تھا اس کی ترجمانی اخوان الصفاء، ابن مسکویہ اور جلال الدین رومی نے کی ہے۔

دوسرا نظریہ سائنسی ہے جو لامارک اور ڈارون سے منسوب ہے۔ اس کا مرکزی خیال یہ ہے کہ ذی حیات مخلوقات میں لامتناہی تنازع لبقا جاری ہے۔ جو ذی حیات طبعی ماحول سے موافقت پیدا کر لیتے ہیں وہ زندہ رہتے ہیں باقی مر جاتے ہیں۔ علمائے ارتقاء اس عمل کو بقاء اصلح کا نام دیتے ہیں۔ مردور زمانہ سے جب طبعی ماحول بدل جاتا ہے تو جانداروں کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ اس سے موافقت پیدا کریں یا ایک نوع سے دوسری نوع میں تبدیل ہو جائیں تاکہ وہ بدلے ہوئے ماحول میں زندہ رہ سکیں۔ اس عمل کو انتخاب طبعی کہا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ فطرت اُن خصائص کو منتخب کر لیتی ہے جو انواع کی بقاء کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ اس نظریے کی زد سے انسان حیوان سے محض ایک درجہ بلند تر ہے ڈارون کہتا ہے کہ انسان آسمان سے گرا ہوا معصوم فرشتہ نہیں ہے بلکہ حیوانات کی صف سے اٹھا ہوا حیوان ناطق ہے۔ ڈارون خلق آدم، ہبوط آدم مشیت خداوندی، الہام نبوت وغیرہ کا قائل نہیں ہے۔

ارتقاء کا تیسرا نظریہ فلسفیانہ ہے جو برگساں کے ارتقاء تخلیقی اور لائنڈ مارگن اور الگوٹزر کے ارتقاء بروزی ۱ کی صورت میں مدون ہوا ہے۔

برگساں کے خیال میں جوش حیات (Elan Vital) عمل ارتقاء کی محرک ہے جس کے بغیر ارتقاء کا تصور ناقابل فہم ہے یہی جوش حیات شعور حیات بھی ہے۔ حیات کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے۔ ہر زندہ شخص تخلیق کرتا ہے اس کا زندہ رہنا ہی اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ تخلیق کر رہا ہے برگساں ”ارتقاء تخلیقی“ میں کہتا ہے:

”ایک باشعور شخص زندہ ہے اس لئے کہ اس میں تغیر واقع ہو رہا ہے اور تغیر تخلیق کی جانب ہو رہا ہے۔ پختہ ہونا گویا مسلسل تخلیق کرتے رہنا ہے۔“

برگساں عمل برائے عمل کا قائل ہے اور فکرو تدبر کو بے سود، جامد، افلاطونی، ریاضیاتی، میکانیکی، منطقی اور عقلی کہہ کر اس کی تھیک کرتا ہے۔ برٹنڈ رسل کے خیال میں یہی بات برگساں کے نظام فکر کا کمزور ترین پہلو ہے۔ کیونکہ عمل برائے عمل کبھی بار آور نتیجہ خیز ثابت نہیں ہوتا۔ عمل کے ساتھ فکرو تدبر کا ہونا ضروری ہے جس کے طفیل عمل معنی خیز بنتا ہے اور سرسبز ہوتا ہے۔ برگساں کی کائنات حری اور تغیر پذیر ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کا عمل ارتقاء تخلیقی ہے۔ مردور محض ہے جس میں نئی نئی اشیاء ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔ انسان میں تخلیقی قوت روز

بروز مادے کے تصرف سے آزاد ہو رہی ہے۔ بنی نوع انسان کو وہ شہسواروں کے رسالے سے تشبیہ دیتا ہے جو بے تحاشا گھوڑے مارتے ہوئے آگے بڑھ رہے ہیں اور راستے کی ہر رکاوٹ کو روندتے ہوئے جا رہے ہیں۔ یہ بات اسے پریشان نہیں کرتی کہ آخر ان شہسواروں کی منزل کیا ہے کیونکہ ہر گساں مقاصد سے اعتنا نہیں کرتا۔ اس کے سارے فلسفے کا اصل اصول یہ ہے کہ حیات تغیر پذیر اور تخلیقی ہے۔ مادہ جوش حیات کے راستے میں حرام ہوتا ہے جسے جس نہس کر کے وہ اس پر غالب آ جاتی ہے۔

ہر گساں نے پسنر کے تصور زماں اور نیوٹن کی میکینک پر نقد لکھتے ہوئے اپنا نظریہ ارتقاء تخلیقی مرتب کیا تھا۔ سیوئل الگورڈ اور لائڈ مارگن نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور ارتقاء بروز کی نظریہ پیش کیا۔ لائڈ مارگن نے میکینک اور غایت کے درمیان مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس کے خیال میں دو قوتیں عمل ارتقاء میں سرگرم عمل ہوتی ہیں۔ ایک وہ جو قدیم اعمال کو جاری رکھ کر انہیں ارتقاء کی طرف لے جا رہی ہے اور دوسری وہ جس سے نئے نئے مظاہر رونما ہو رہے ہیں۔ پہلی سے نتیجہ (Resultant) کا ظہور ہوتا ہے اور دوسری سے بروز (Emergent) کا۔ پہلی ڈارون اور پسنر کے افکار کا نتیجہ ہے اور دوسری ان اثرات کا ثمرہ ہے جو لائڈ مارگن نے ہر گساں کے ارتقاء تخلیق سے اخذ کئے تھے۔ لائڈ مارگن نے ہر گساں کے جوش حیات کو رد کر دیا اور کہا کہ یہ ایک غیر علمی اصطلاح ہے۔ بعد میں بروز کو ثابت کرنے کے لیے اسے خود بھی غیر علمی مفروضات کا سہارا لیتا پڑا۔

ہر گساں نے زمان کو مکان سے نجات دلانے کی کوشش کی تھی اور مرد محض کا تصور پیش کیا تھا الگورڈ نے زمان کو مکان کا رنگ دیا تاکہ اس پر صحیح جریان (Continuity) کا اطلاق ہو سکے۔ وہ کہتا ہے کہ صحیح جریان اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب مکان زمان میں نفوذ کر جائے۔ الگورڈ کے خیال میں عالم کا ارتقاء ہموار عمل سے ہوا ہے اور اس میں کہیں بھی فوری طور پر جست (Jump) پیدا نہیں ہوتی۔ وہ کہتا ہے کہ زمان مکان کی حرکت سے جزوی تغیرات و حرکات کا ظہور ہوا۔ اس تغیر و حرکت سے زندگی کا ظہور عمل ارتقاء کے ذریعے ہوا تھا۔ حیات مادے کی ارتقاء یافتہ صورت ہے۔ حیات سے ذہن کا ارتقاء ہوا اور ذہن سے یزدانیت کا بروز ہوگا۔ ارتقاء بروز کی مرکزی خیال یہ ہے کہ خدا نے کائنات کو خلق نہیں کیا بلکہ کائنات اپنے ارتقاء عمل سے خدا کی تخلیق کر رہی ہے۔

5. تصوف:

لفظ تصوف کا اشتقاق بعض اہل علم نے یونانی زبان کے لفظ سوف (لفظی معنی دانش و خرد) سے کیا ہے لیکن فی الاصل یہ لفظ ”صوف“ سے مشتق ہے جو زہاد کے پہننے کا ایک کھردرا اونی کپڑا تھا۔ تصوف و عرفان کا تصور بڑا قدیم ہے۔ طوالت کے خوف سے ہم یہاں مسلمانوں کے تصوف کے ذکر پر اکتفا کریں گے کہ تطبیق زیر نظر میں اسی کا ذکر آیا ہے۔

مسلمانوں کے اخلاقی تنزل کے دور میں مذہبی پیشوا اپنی اہلہ فریبی اور دکان آرائی کے لئے بدنام ہو چکے تھے اور مذہب محض رسوم عبادت کی ظاہری پابندی بن کر رہ گیا تھا۔ اہل دل کو یہ بات ناگوار گزری۔ ان کا عقیدہ تھا کہ مذہب کا مقصد اولیٰں دل کا تعفیہ ہے اور نیکی ظاہری رسوم عبادت کی پابندی سے زیادہ باطن کی اصلاح پر منحصر ہے چنانچہ اہل ظاہر ملاؤں کے مقابلے میں انھیں اہل باطن کہنے لگے۔ سب سے پہلے ابو ہاشم کوفی (متوفی 776ء) کو صوفی کہہ کر پکارا گیا۔ اس کے بعد اہل باطن عام طور سے صوفی کہلانے لگے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ تصوف کی نشوونما خراسان میں ہوئی تھی جو کسی زمانے میں بدھ مت کا بہت بڑا مرکز تھا۔ چنانچہ یہ امر چنداں حیرت کا باعث نہیں ہے کہ خراسان کے صوفیہ زاویہ نشینی اور عزت گزینی پر زور دیتے تھے۔ ابراہیم ابن ادہم (م 777ء) کو خراسان کے دبستان تصوف کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ ان کی تعلیمات کی اشاعت ان کے ایک شاگرد شفیق بلخی (م 810ء) نے کی جنھوں نے توکل پر خاص طور سے زور دیا۔ عبد اللہ بن مبارک (م 797ء) نے کتاب الزہد لکھی۔ احمد بن خزرویہ بلخی (م 854ء) ابو علی صادق بلخی (م 812ء) اور ابو الحسن نوری خراسانی (م 907ء) خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ابو الحسن نوری کا قول ہے کہ خدا تک رسائی حاصل کرنے کے لئے کشف کا دامن تھا مناسوری ہے۔ یحییٰ بن معاذ بلخی (م 867ء) کے ہاں حسن ازل اور عشق حقیقی کا تصور ملتا ہے۔ ابو بکر شبلی خراسانی (م 946ء) کا قول ہے کہ ماسوا اللہ سے دل کو پاک کر کے اللہ سے رجوع لانا چاہیے۔ انھوں نے بدھوں کی طرح حبس دم پر بھی زور دیا تھا۔ ابوسلیمان الدارانی کہتے تھے کہ اللہ کا وصل صرف مستی اور استغراق ہی سے میسر آ سکتا ہے۔ معروف کرخی پہلے عیسائی تھے مسلمان ہوئے تو تصوف کا راستہ اختیار کیا۔ رہبانیت میں غلو کرتے تھے انھیں مخمور الوہیت کہا گیا ہے۔ خراسان سے عراق اور مصر میں تصوف کی اشاعت ہوئی۔ اکثر صوفیہ عجمی نثر ادا تھے۔ حارث بن اسد الحماسی کے شاگرد جنید بغدادی نے

احساب نفس کی اہمیت واضح کی اور کہا کہ از خود رقی الہامی حالت ہوتی ہے۔ جس میں محبوب ازلی سے بلا واسطہ تعلق پیدا ہو جاتا ہے ابوالفیض ثوبان عرف ذوالنون مصری کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کا اتحاد صرف وجد و حال سے ارزانی ہوا کرتا ہے۔ مسلمانوں میں ان سے نظریاتی اور فلسفیانہ تصوف کا آغاز ہوتا ہے۔ انھوں نے اور رابعہ بصری نے محبوب حقیقی کے عشق میں پر جوش اشعار لکھے۔ پایزید بسطامی (م 895ء) صاحب حال تھے۔ ان کا ایک قول ہے ”خدا میں ہوں۔ میرا جلال کیسا عظیم ہے۔“ وہ مجوسی الاصل تھے۔ انھوں نے تصوف میں فنا کی منزل کا اضافہ کیا جو صریحاً پندھوں کے نزوان کے صدائے بازگشت ہے۔ الحاکم ترمذی (م 893ء) نے کہا کہ اولیاء کی بھی ایسی ہی خاتم (مہر) ہوتی ہے جیسی کہ انبیاء کی۔ یہ خیال شیخ محی الدین ابن عربی نے انھی سے اخذ کیا تھا اور اپنے آپ کو خاتم الاولیاء کہا تھا۔ اب سلوک کے مراحل معین ہو چکے تھے۔ (1) شریعت (2) طریقت (3) معرفت یعنی اس بات کا انکشاف کہ ذات حق محبوب ازلی ہے۔ (4) حقیقت یعنی فنا فی اللہ کی منزل۔

عجمی الاصل صوفیہ میں حبیب عجمی اور حسین بن منصور حلاج خاص طور سے مشہور ہوئے۔ حسین بن منصور حلاج سے متعلق قیاس غالب یہ ہے کہ وہ باطنیہ اسماعیلیہ کے مبلغ تھے۔ انھوں نے باطنیہ کے حلول، فتح ارواح اور اوتار کے تصورات تہذوف میں داخل کئے۔ لوگس کو ہوہو کا نام دیا اور کہا کہ یہ خلق آدم سے پہلے موجود تھا اور یہی کائنات کی تکوین کا اصول ازل ہے۔ ناسوت اور لاہوت کی ترکیب وضع کیں اور کہا کہ لاہوت آدم بن کر ناسوت میں داخل ہوا تھا۔ شیخ محی الدین ابن عربی نے حلاج کے ہوہو کو حقیقت الحقائق، عقل ازل، روح الاعظم، اصول العالم، قطب الاقطاب، آدم حقیقی، البرزخ، انسان کامل کے نام سے پکارا اور کہا کہ فی الاصل یہ حقیقت الحمد یہ ہے جو کائنات کی تکوین کا باعث ہوئی اور وہی آج بھی اسے برقرار و بحال رکھے ہوئے ہے اور اس کی حرکت و گردش کا سبب ہے۔ حلاج کے تصورات اور نو قلاطونیت کے استخراج سے ابن عربی نے اپنا نظریہ وحدت الوجود مرتب کیا جس کے اساسی انکار و اصول درج ذیل ہیں:

- 1۔ وجود بالذات حق تعالیٰ ہے۔ ماسوا اللہ کا وجود بالعرض ہے۔ 2۔ وجود معین ذات حق ہے۔ 3۔ اعیان ثابتہ غیر مخلوق ہیں۔ 4۔ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آ سکتی۔ 5۔ انسان محبوب و محض ہے۔

وحدت الوجود کا یہ نظریہ حلاج کے حلول پر اضافہ ہے۔ حلولیہ کا خیال ہے کہ خالق مخلوق سے الگ ہے گواہ میں حلول کئے ہوئے ہے۔ وجودیہ کا اتحادیہ بھی کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں کائنات عین خالق ہے۔ نظریہ وحدت الوجود کی اشاعت صدر الدین قونوی، عبدالکریم الجلی عراقی، ابن الفارض اور مولوی جلال الدین رومی نے بڑے جوش و خروش سے کی۔ ہندوستان میں چشتیہ نے اسے ہر کہیں پھیلا دیا۔ مرور زمانہ سے تصوف کی تحریک نے جو تصفیہ اخلاق کی ایک کوشش تھی باقاعدہ فلسفے کی صورت اختیار کر لی اور اس میں اشراق، سریان، جلی اور فصل و جذب کے نالغ نوافل طوطی نظریات دخل ہو گئے۔

12 ویں صدی عیسوی میں صوفیہ کے فرقے نمودار ہوئے۔ ان میں قادریہ، سہروردیہ، چشتیہ، مولویہ اور نقشبندیہ مشہور ہوئے۔ صوفیہ نے ہر کہیں اپنی خانقاہیں اور زاویے قائم کئے اور پیری مریدی کو رواج دیا۔ ممالک اسلامیہ میں ایک مدت سے تصوف کی تحریک زوال پذیر ہو چکی ہے۔

صوفیہ کے ابتدائی حالات ابوالفرس راج (م 988ء) کی کتاب المبعہ اور ابوطالب کی کی قوت القلوب میں ملتے ہیں۔ ابوعبد الرحمن سلمی (م 1021ء) نے صوفیہ کے سوانح میں طبقات الصوفیہ لکھی جسے سامنے رکھ کر عبداللہ انصاری نے فارسی میں صوفیہ کے حالات لکھے جامی نے نجات الانس میں عبداللہ انصاری سے استفادہ کیا ہے۔ اصفہانی (م 1038ء) نے حلیہ الاولیاء لکھی جو صوفیہ کے احوال و نظریات پر ایک ضخیم کتاب ہے۔ ابوالقاسم ایشیری (م 1072ء) کے رسالے اور سید علی ہجویری کے کشف المحجوب سے بھی خاصی معلومات فراہم ہوتی ہیں۔

6- خرد افروزی: 1

فلسفے کی تاریخ میں خرد افروزی اس تحریک کا نام ہے جو 18 ویں صدی عیسوی میں ہالینڈ اور فرانس سے شروع ہو کر اکثر مغربی ممالک میں پھیلی تھی۔ فرانس کے قاموسی دیدرو، دی المبر، کندورس، ہولباخ، والٹر وغیرہ اس کے علمبردار سمجھے جاتے تھے۔ قاموسی عقل و خرد پر کامل اعتماد رکھتے تھے اور سیاسیات میں جبر و استبداد، مذہب میں ژہد فروشی اور اخلاق میں ریاکاری کے سخت مخالف تھے۔ انھوں نے توہمات و خرافات کے خلاف جہاد شروع کیا اور

دعویٰ کیا کہ معاشرہ انسانی کے تمام عقود کو صرف عقل و خرد کی مدد ہی سے حل کیا جاسکتا ہے۔ وہ سائنس کی ہمہ گیر اشاعت کے قائل تھے اور کہا کرتے تھے کہ چارہ سلاطین نے ابن الوقت مذہبی پیشواؤں سے مل کر عوام کو خواب غفلت میں سلا دیا ہے اور ان کے حقوق غصب کر لئے ہیں اس لئے سلاطین اور مذہبی پیشواؤں کا استیصال ضروری ہے۔ جرمنی میں کانٹ نے فرانسیسی قاموسیوں کی عقلیت کی مخالفت کا بیڑا اٹھایا جس سے فلسفے میں رومانیت نے بار پایا۔ جرمن مثالیات اور فلسفیانہ رومانیت کا طلسم نور باخ، سٹراس اور کارل مارکس کے ہاتھوں ٹوٹا۔ خرد افروزی کی تحریک کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس نے رجائی زاویہ حیات کو تقویت بخشی اور انسانی ذہن میں یہ خیال راسخ کیا کہ سائنس کے برکات سے عقل و خرد کی روشنی میں معاشرہ انسانی کو از سر نو عدل و انصاف کی بنیادوں پر تعمیر کیا جاسکتا ہے۔

7- خرد دشمنی:

صوفیہ شروع ہی سے عقل و خرد کے دشمن رہے ہیں۔ یونان قدیم کے عارفی، سکندریہ کے نو اشراقی ہندوستان کے ویدانتی اور عراق و ایران کے صوفیہ سب اہل بات پر متفق ہیں کہ انسانی عقل و خرد ناقص ہے۔ ذات احد یا وجود مطلق یا برہمن میں واصل ہونے کے لئے کشف و اشراق کو بروئے کار لانا ضروری ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ظاہر کی آنکھ بند کر لینے ہی سے باطن کی آنکھ روشن ہوتی ہے۔ مراقبہ اور سامی، جس دم اور تجرد گزینی سے باطن کی قوتیں بیدار ہو جاتی ہیں۔ عقل عالم مادی میں اسیر ہو کر رہ جاتی ہے اور ساکان طریقت کو غول بیابانی کی طرح سیدھے راستے سے بھٹکا دیتی ہے۔ غرض کہ تصوف اور خرد دشمنی لازم و ملزوم ہیں۔

فلسفے میں خرد دشمنی کا آغاز فلسفہ یونان کے دور تنزل سے وابستہ ہے۔ افلاطون کے مکالمات میں کہیں کہیں فیثا غوری عناصر پائے جاتے ہیں لیکن اس کا نظریہ امثال خالصتاً عقلیاتی ہے۔ فلاطینوس نے شد و مد سے اس خیال کی اشاعت کی کہ کشف و حال ہی سے ذات بہت تک رسائی ممکن ہو سکتی ہے۔ عیسائی اور مسلمان صوفیہ کو خرد دشمنی کی روایت نو اشراقیوں ہی سے ورثے میں ملی تھی۔ غزالی نے تصوف کو عقائد اسلامی میں مخروج کر دیا اور دنیائے اسلام میں یہ خیال عام طور سے رواج پا گیا کہ عقل و خرد گمراہی اور کجروی کا باعث ہوتی ہے۔ جدید فلسفہ مغرب میں خرد دشمنی کا آغاز شوپنہائر سے ہوا۔ اُس نے عقل و خرد کو اندھے آفاقی ارادے

کی کنیز قرار دے دیا۔ فٹے اور برگساں بھی خرد دشمن ہیں۔ برگساں نے فلاطیس کے تتبع میں لیکن مختلف الفاظ میں کہا کہ عقل اور اک حقیقت سے قاصر ہیں کیونکہ وہ زمان کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے دیکھتی ہے۔ ہمارے زمانے میں فرائڈ بہت بڑا خرد دشمن ہے۔ اس نے عقل و خرد کو اپنے ایک مفروضے لاشعور کی غلامی میں دے دیا ہے۔

8- خودی کا فلسفہ:

خودی Ego کا فلسفہ جرمن فلسفی فٹے نے شرح و بسط سے پیش کیا ہے۔ جنگ جینا میں نیپولین نے جرمنوں کو شکست فاش دی تو ان میں سخت بددلی پھیل گئی۔ فٹے نے اپنے ہم وطنوں کو سہارا دینے کے لئے یہ فلسفہ پیش کیا تھا۔

شو پنہار نے حقیقت (Reality) کو ارادے کا نام دیا تھا۔ فٹے اسے خودی کہتا ہے اور اسے آزاد فعلیت تصور کرتا ہے۔ اس کے نظریے کے مطابق خودی ایک حقیقی اصول ہے اور ہر شے میں موجود ہے۔ خودی سراپا حرکت و عمل ہے اور لامتناہی فعلیت ہے۔ اس خودی سے جو موضوع فعال ہے ناخودی (Non- Ego) معروض (Object) کی صورت میں نکلتی ہے تاکہ خودی اس کی تغیر کر سکے۔ خودی مطلق انسانی شعور میں جوش عمل پیدا کرتی ہے۔ نظام کائنات خودی ہی کی تخلیق ہے اور اس کا مقصد محض یہ ہے کہ وہ خودی کے راستے میں مزاحم ہو کر اسے جدوجہد پر آمادہ کرے۔ سب سے پہلے خودی کو اپنا شعور ہوتا ہے لیکن علم و شعور کے لئے ضروری ہے کہ کوئی معروض (Object) بھی ہو جسے وہ جانے پہچانے۔ چنانچہ وہ ناخودی کی تخلیق کرتی رہتی ہے۔ خودی کے لئے ناخودی کا وجود ضروری ہے تاکہ اس کے خلاف کشمکش کر کے عمل ارتقاء کو حرکت دے سکے اور اس جدل و پیکار سے اُس میں خود آگاہی پیدا ہو جائے یہ نقطہ نظر بنیادی طور پر مثالیاتی ہے یعنی اس میں مادے کا وجود بالذات نہیں ہے اور ہر شے کی ساخت و جہتی ہے۔ فٹے نے دیکھارت، کانت اور لاک کی ذہن و مادے کی دوئی سے انکار کیا اور مادے کو کلیتہً خارج کر دیا۔ اس کے خیال میں عالم صرف ظاہری طور پر مادی دکھائی دیتا ہے حالانکہ فی الحقیقت وہ جہتی ہے، خودی ہی خدا ہے خدا کو اس نے مطلق خودی کا نام دیا ہے اس طرح مثالیاتی موضوعیت (Subjectivism) فٹے کے فلسفے میں انتہا کو پہنچ گئی۔

فٹے کی خودی کا اصل محرک عمل ہے فکر و دانش نہیں ہے۔ خودی کی صلاحیتوں کا اظہار

اس وقت ہوتا ہے جب وہ ناخودی کی مخالف قوتوں سے نبرد آزما ہوتی ہے۔ اسی کشش سے اخلاقی قدریں جنم لیتی ہیں۔ وجود مطلق (Absoute Being) شینگ کے لئے جمالیاتی ہے۔ ہیگل کے لئے عقلیاتی اور فیشے کے لئے اخلاقیاتی ہے۔ فیشے بقاء کو مشروط سمجھتا ہے۔ اس کے خیال میں صرف محدودے چند اشخاص ہی جن کی خودی پختہ ہوگی موت کے بعد حیات جاوداں حاصل کر سکیں گے۔ باقی سب مٹ مٹا کر فنا ہو جائیں گے۔ اقبال کا ”نظریہ خودی“ بہ تمام و کمال فیشے سے ماخوذ ہے۔

9- زمان:

زمان لفظ ”زروان“ کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ مجوسیوں کے ایک فرقے کا عقیدہ تھا کہ زروان اصل حقیقت ہے اور ہر مزد اور اہرمن دونوں پر حاوی اور متصرف ہے۔ زروان سے مقدر کا مفہوم بھی وابستہ رہا ہے۔ ایران میں زروانیت کی اشاعت یزدگرد دوم ساسانی کے عہد میں ہوئی تھی۔

زمان یا وقت کی تعریف کرنے میں اہل فکر کو خاصی الجھن محسوس ہوتی رہی ہے۔ اس کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئی دلی آگسٹائن نے کہا تھا۔ ”کوئی شخص مجھ سے یہ پوچھے کہ وقت کیا ہے تو مجھے معلوم نہیں ہوگا کہ وہ کیا ہے۔ جب کوئی اس کے بارے میں مجھ سے استفسار نہ کرے تو میں جانتا ہوں کہ وقت کیا ہے۔“ قدیم زمانے سے وقت کا تصور مابعد طبیعیات کا ایک اہم مسئلہ سمجھا جاتا رہا ہے اور اس کے حقیقی یا غیر حقیقی ہونے پر سیر حاصل بحثیں کی گئی ہیں۔ افلاطون، ارسطو اور دوسرے مثالیت پسندوں کے یہاں وقت حقیقی نہیں ہے بلکہ غیر حقیقی ہے۔ وجود مطلق یا خدا کا تعلق کائنات سے زمانی نہیں ہے یعنی کائنات کی نہ ابتداء ہے نہ انتہا اور خدا کائنات کا خالق نہیں ہے۔ کیا وقت خلق ہوا ہے؟ اگر یہ مخلوق ہے تو اس کے خلق ہونے سے قبل بھی آخر کوئی زمانہ تھا تو وہ بھی وقت ہی تھا۔ کیا وقت قدیم اور غیر مخلوق ہے؟ فلاسفہ قدیم کی اکثریت کی رائے یہی ہے۔ مثالیت کی طرح وجودی نظریات میں بھی وقت کی حرکت کو مستقیم نہیں سمجھا جاتا بلکہ دولابی (Cyclic) مانا جاتا ہے۔ وقت کے موضوعی اور معروضی ہونے کے بارے میں بھی اختلاف رہا ہے۔ کانت کہتا ہے کہ زمان و مکان فہم انسانی کے سانچے میں ڈھلے ہیں ان کا وجود اعتباری ہے۔ ہستی کی ماہیت میں نہ زمان ہے نہ مکان ہے۔ ہیگل بھی زمان اور مکان کے حقیقی ہونے کا منکر ہے۔

وقت کا تصور دراصل حرکت اور تبدیلی سے پیدا ہوا۔ کائنات میں کوئی تبدیلی اور حرکت نہ ہو تو وقت بھی نہ ہو۔ وقت کی بنیاد تغیر ہے۔ تقدم و تاخر کے لحاظ سے وقت ذہن انسانی ہی کا زائیدہ ہے اور موضوعی ہے۔ لیکن بحیثیت تغیر کے معروضی ہے اور باقی رہے گا خواہ کرۂ ارض سے سب انسان مٹ بھی جائیں۔ برگساں کے فلسفے کا اصل اصول زمان کا تصور ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زندگی تغیر ہے اور زمان ہی اس کی ماہیت ہے۔ یعنی زندگی اور زمان ایک ہیں۔ یہ زمان وہ نہیں ہے جو میکا کی نقطہ نظر سے مانا جاتا ہے بلکہ جو انسان کے وجدان میں موجود ہے۔ اسے طلوع و غروب آفتاب کے پیمانے سے ناپا نہیں جاسکتا۔

سامی مذاہب اور مجوسیت میں وقت حقیقی ہے اور اس کی حرکت مستقیم ہے۔ یعنی خدا نے کائنات کو ایک خاص لمحے میں تخلیق کیا تھا اور وہ اسے متا دینے پر بھی قادر ہے۔ اکثر آریائی مسالک و نظریات مثلاً اشراق، ویدانت، نو شرافیت میں وقت کی گردش دولاپی ہے۔ یعنی کائنات کی نہ کوئی ابتداء ہے اور نہ اس کی کوئی انتہا ہوگی۔ سپوزا اور ابن عربی کے وجودی نظریات کی اساس یہی ہے۔ ہمارے زمانے میں آئن سٹائن نے وقت کو زمان و مکان اکائی کی چوتھی بعد قرار دیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ آئن سٹائن نے وقت کو مکان کی چوتھی بعد مانا ہے۔ اقبال کی یہ ترجمانی صحیح نہیں ہے۔

10- سریان:

سریان کا معنی ہے ایک شے کا دوسری میں نفوذ کر جانا۔ الہیات میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ خدا کائنات میں ساری و طاری ہے۔ اور اس کا عالم مادی سے وہی تعلق ہے جو روح کا جسم سے ہے۔ سریان کا یہ نظریہ آریائی ہے اور کسی نہ کسی صورت میں ہر آریائی نظام فکر میں موجود رہا ہے۔ سریانی خدا ماورائی خدا کی طرح فاعل مختار اور قادر مطلق نہیں ہے۔ فلسفے میں یہ تصور (عقلیاتی مثالیت) ذہن فطرت میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ ہم ہمہ روحیت (کائنات بے شمار ارواح پر مشتمل ہے)، ارتقائے بروزی (خدا کائنات میں ساری و طاری ہے۔ اس کا ارتقائی عنصر ہے اور کائنات کے ساتھ ساتھ تکمیل پذیر ہو رہا ہے)، نوظلاطونیت (ذاتِ نحت سے عالم مادی کا اشراق ہوا ہے)، ویدانت (برہمن ہی کائنات ہے) کی صورتوں میں نمود پذیر ہوا ہے۔ اقبال نے ارتقائے بروزی پر فتنے کی خودی مطلق کا پیوند لگایا اور کہا کہ خدا اتانے مشہود ہے جو کائنات میں جاری و ساری ہے۔ یہ کہہ کر انھوں نے اسلام کے ماورائی خدا کو سریانی بنا دیا ہے۔

11- عقل:

جہلت و وجدان انسان اور حیوان میں مشترک ہیں۔ عقل انسان کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے۔ عقل کی تعریف کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ انسانی ذہن کی فکر و تدبیر کی وہ خاصیت جو اُس میں خود شعوری (Self-Consciousness) پیدا کرتی ہے عقل ہے۔ برٹنڈ رسل کہتے ہیں کہ عقل انسان کے ذہن کی وہ خصوصیت ہے جو اسے ان وسائل کا پتہ دیتی ہے جن کی مدد سے وہ اپنے مقاصد کے حصول کی کوشش کرتا ہے۔ عقل، سائنس اور فلسفہ کی نشوونما کا باعث ہوئی۔ وہ متکلمین اور فلاسفہ بھی جو عقل کو ناقص سمجھتے ہیں اپنے نظریات کی تشریح کے لئے عقلی استدلال ہی کو بروئے کار لاتے ہیں انسان نے عقل ہی کے طفیل ترقی کے مدارج طے کر کے تمدن کی بنیاد رکھی ہے عقل انسان اور فطرت کی طویل اور روح فرسا آویزش کے دوران شکل پذیر ہوئی تھی اور اسی کی مدد سے انسان تغیر فطرت پر قادر ہوا ہے۔ خرد دشمن لازمی طور پر رجعت پسند ہوتے ہیں اقبال کی تمدن دشمنی اور بدویت پسندی کی تہ میں ان کی خرد دشمنی کارفرما ہے۔

12- غایت:

کسی واقعے کی غائی ترجمانی کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے مقصد کو معلوم کیا جائے۔ اس کی میکائلی ترجمانی کا مطلب اس واقعے کا سبب بیان کرنا ہے۔ فلسفے کا تعلق غایت سے رہا ہے اور سائنس کا میکائلیت سے گہرا رشتہ ہے۔ غایت کا نظریہ اپنی جامع صورت میں سب سے پہلے ارسطو نے پیش کیا تھا۔ ارسطو کہتا ہے کہ کسی فعل کی علت غائی وہ مقصد ہے جس کی طرف حرکت ہو رہی ہے۔ اس طرح مقصد حرکت کی علت بن گیا ہے۔ گو علت منطقی طور پر مقصد پر مقدم ہے۔ اس خیال کی رُو سے حرکت و تغیر کا عمل کسی واضح مقصد کے تحت آگے بڑھتا ہے۔ غایت میکائلیت کی ضد ہے کیونکہ میکائلیت میں صرف اسباب و علل سے اعتنا کیا جاتا ہے۔ جدید دور کے فلاسفہ میں لائٹرے نے غایت کی بنا پر اپنا فلسفہ مرتب کیا ہے اور اس کا نام غائی مثالیت (Teleological Idealism) رکھا ہے۔ برگساں غایت کا منکر ہے اور اسے بھی ایک قسم کی میکائلیت قرار دیتا ہے۔ اس کے خیال میں غایت انسانی کوششوں کی ایک واضح منزل معین کر کے قدرو اختیار کی نئی کردہتی ہے نیز اس سے زمان غیر حقیقی اور بے کار ہو جاتا ہے۔

حیاتیات کے نظریات میں بھی غایت کا عنصر موجود ہے اس کے شارحین کہتے ہیں

کہ حیات کا خاصہ ہے کہ وہ چند واضح مقاصد کی طرف کوشاں ہوتی ہے۔ سائنس دان غایت کو غیر علمی سمجھتے ہیں۔ فخر برگ نے تو صاف کہا ہے کہ اسے نفعیات سے یک قلم خارج کر دینا اشد ضروری ہے۔

13۔ ماورائیت: (Transcendentalism)

ماورائیت اور قدرت مطلق کے تصور لازماً ملزم ہیں۔ کیونکہ جو خدا کائنات میں طاری و ساری ہو گا وہ اس کا خالق نہیں ہو سکتا۔ اس میں کسی نوع کا تقیر و تبدل کر سکتا ہے۔ یہ عقیدہ کہ خدا کائنات سے ماوراء ہے خالصتاً سامی الاصل ہے اور ’موسویت‘ عیسائیت اور اسلام سے بہت پہلے بابلیوں اور فنیقیوں جیسی سامی اقوام میں موجود تھا جو اپنے دیوتاؤں بعل، موک و غیرہ کو کائنات سے ماوراء سمجھتے تھے۔ یہودیوں کا خداوند یہوواہ (لفوی معنی ہے ریڑھ کی ہڈی) ابتداء میں برق و رعد کا دیوتا تھا۔ عیسائیوں اور مسلمانوں کا خدا بھی کائنات سے ماوراء ہے، خالق کل ہے، قادر مطلق ہے، فاعل مختار ہے اور ہر لمحے کائنات میں رد و بدل کر سکتا ہے یہی ماورائیت اسے آریاؤں کے سریانی خدا سے ممتاز کرتی ہے۔

14۔ لوگس: (Logos)

لوگس یونانی زبان کا لفظ ہے جس کا معنی ہے ”نثر میں بات کرنا“ انگریزی زبان میں اس کا ترجمہ (Word) اور عربی میں کلمہ سے کیا گیا ہے۔ یہ لفظ سب سے پہلے شمرانیس کے نامور یونانی فلسفی ہیراقلیطس کے ہاں ملتا ہے۔ وہ لوگس کو ایک قسم کی قوت متخیلہ سمجھتا تھا جو کائنات کی تخلیق کا سبب بنی تھی۔ کبھی کبھار وہ لوگس کو خدا بھی کہہ دیتا تھا۔ افلاطون نے عین الحیون یا (Idea-Ideon) کو لوگس کہا ہے۔ رواقیین نے فطرت کو خدا ٹھہرایا اور کہا کہ اس میں لوگس نے رُوح پھونکی تھی۔ نوظلاطونی لوگس سے دانش خداوندی یا ذہن خداوندی مراد لیتے تھے۔ فلو یہودی نے کہا کہ لوگس نے مادی دنیا کو خلق کیا ہے۔ عیسائی علماء نے مسیح ابن مریم کو لوگس یا کلمہ کہا جو کہ ان کے عقیدے کی رُو سے زندگی اور نور کا مبداء ہیں اور ان کے پیکر جسمانی میں لوگس نے نجات عالم کے لئے ظہور کیا تھا۔ قرآن میں بھی جناب مسیح کو کلمہ کہا گیا ہے۔ فلسفہ اسلام کے موسس الکندی نے لوگس کو نفس کل کا نام دیا جس کا اشراق خدا سے ہوا ہے اور جس سے ارواح انسانی اور اشیاء مادی ظہور پذیر ہوئی ہیں۔ علاج نے نوظلاطونیت سے لوگس کا تصور مستعار لیا اور اسے ہُو ہو کہا اور دعویٰ کیا کہ یہ اُس وقت بھی موجود تھا جب کہ ابھی آدم کا

وجود نہ تھا۔ ابن عربی نے لوگس کو حقیقت المحتائق یا حقیقت محمدیہ کا نام دیا جو تمام کائنات کی تخلیق کا باعث ہوئی اور جوازی اور قدیم ہے۔ لوگس کے تصور میں آریاؤں کا حلول اور اوتار کا نظریہ غلطی ہے جس کی رو سے خدا وقتاً فوقتاً انسانی روپ دھار لیتا ہے۔ باطنیہ فرقوں نے حلول اور اوتار کے اس تصور کی شد و مد سے اشاعت کی۔ اقبال نے جاوید نامہ میں خُو عبده کہہ کر جناب رسالتؐ کو الوہیت کا جامہ پہنا دیا ہے۔

15۔ مثالیت پسندی: (Idealism)

اسے عینیت اور تصوریت بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی رو سے امثال یا عیون (Ideas) بنیادی حقائق ہیں۔ اخلاقیات میں اعلیٰ مقاصد (Ideas) کے حصول کی کوشش کو مثالیت پسندی کہا جاتا ہے۔ افلاطون مابعد الطبیعیاتی مثالیت پسندی کا بانی ہے۔ اس کے خیال میں امثال کا عالم حقیقی عالم ہے۔ اسی باعث بعض فلاسفہ نے (Idealist) کی بجائے اسے (Idea-ist) کہا ہے۔ افلاطون کہتا ہے کہ جس عالم کا تجربہ ہمیں اپنے حواس کے وسیلے سے ہوتا ہے وہ غیر حقیقی ہے۔ افلاطونی امثال ازلی وابدی ہیں۔ عالم مادی میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں امثال ان سے قطعی اثر پذیر نہیں ہوتے۔ عالم مادی کی تمام کوتاہیاں اور خامیاں مادے کی وجہ سے ہیں۔ امثال غیر متبدل ہیں کامل بالذات ہیں اور ساکن و جامد ہیں۔ افلاطون عقلیت پسند ہے کیونکہ اس کے خیال میں امثال حسی تجربے اور مشاہدے سے بے نیاز اپنا مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں جن کا ادراک عقل استدلالی ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ افلاطون کے فلسفے پر فیثاغورس، پارمی، نائلس، ہیراقلیطس اور سقراط کے واضح اثرات دکھائی دیتے ہیں فیثاغورس سے اس نے عارفی (Orphic) عنصر لیا اور حیات بعد ممات، ریاضیاتی شغف اور عقل و عرفان کے استخراج کے تصورات اخذ کئے۔ پارمی نائلس سے اس نے یہ عقیدہ مستعار لیا کہ حقیقت ازلی وابدی ہے اور تمام تغیرات فریب نظر ہیں۔ ہیراقلیطس سے اس نے یہ خیال لیا کہ عالم حواس یا عالم مادی کی ہر شے تغیر پذیر ہے اور اس عالم میں کسی بھی شے کو بھامیر نہیں ہے۔ اسے پارمی نائلس کے نظریے سے ملا کر اس نے کہا کہ علم حیات سے حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ عقل استدلالی سے حاصل ہوتا ہے۔ سقراط سے اس نے اعلیٰ اخلاقی قدروں (خیر، حسن، صداقت) کا تصور لیا۔

ارسطو بھی مثالیت پسند تھا لیکن اس کی مثالیت پسندی میں حقیقت پسندی کا عنصر موجود ہے۔ اس نے کہا کہ امثال اشیاء سے ماوراء نہیں ہیں جیسا کہ افلاطون کہتا ہے بلکہ خود

ان کے بطون میں موجود ہیں۔ عالم مادی غیر حقیقی نہیں ہے نہ امثال کا عکس محض ہے بلکہ حقیقی ہے۔ اس نے کہا کہ امثال اور اشیاء کا احتراز حرکت و تغیر کا باعث ہے۔

مثالیت کی ایک اہم روایت کا آغاز کانٹ سے ہوا جس کے نظریے کو ماورائی مثالیت پسندی کہا جاتا ہے۔ کانٹ کے نظریے میں عقل اور ارادے کے درمیان مفاہمت نہیں ہو سکی چنانچہ اس کے بعد مثالیت پسندی کی دو تحریکیں پہلو بہ پہلو صورت پذیر ہوئیں۔ 1۔ جرمن عقلیاتی مثالیت پسندی (فیضی، ہیگل، بگل) جسے جرمن کلاسیکی مثالیت پسندی بھی کہا جاتا ہے۔ اس میں خود آگاہ عقل یا ذہن کو حقیقت مطلق مانا گیا ہے۔ 2۔ ارادیت پسندی جس کا بانی شوپنہار ہے جو اندھے آفاقی ارادے کو حقیقت مطلق قرار دیتا ہے۔ فیضی کے نظام فکر میں موضوعی مثالیت پسندی اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔ برگساں، لائبرے اور بارکلی مشہور مثالیت پسند ہیں۔ انگریزی مثالیت مطلق (Absolute Idealism) کے شارحین بریڈلے اور بوزکوئے، ہیگل کے پیرو تھے۔ اور حقیقت کو کامل بالذات اور ہمہ گیر عقلیاتی تجربہ سمجھتے تھے۔ فوئر باخ اور کارل مارکس کی تنقید سے جرمن مثالیت پسندی کا طلسم ٹوٹ گیا۔ ایکن اس کا آخری مشہور شارح تھا۔ جدید فلسفیانہ بحانات مثالیت پسندی کے خلاف ہیں۔

16۔ نواشر اقیقت:

اسے نو فلاطونیت بھی کہا جاتا ہے۔ افلاطون اواخر عمر میں فیثا غورس کے عارفانہ خیالات سے متاثر ہوا تھا۔ اپنے مشہور مکالمے فیدو میں وہ فیثا غورس کا یہ نظریہ دہراتا ہے کہ فلسفے کا مقصد انسان کو بار بار پیدا ہونے اور تخریب ارواح کے چکر سے نجات دلانا ہے۔ دوسرے مکالمے تیمائوس میں کہتا ہے کہ اصل عالم تین ہیں۔ عالم ربوبیت، عالم عقلی، عالم نفس۔ اس کے ساتھ وہ فیثا غورس کی طرح جسم کو روح کا قید خانہ سمجھتا ہے۔ جس سے رہائی پا کر عی روح حقیقت مطلق کا اِراک کر سکتی ہے۔ فلاطیوس نے اپنے فلسفے نو اشرایت کی اساس افلاطون کے انہی عارفانہ خیالات پر رکھی تھی۔ اس کا تنزل و ارتقاء کا نظریہ صریحاً افلاطون کے تین عالموں سے ماخوذ ہے۔

فلاطیوس کے فلسفے کو نو فلاطونیت کہا جاتا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اُس نے افلاطون کے فلسفے کا احیاء نہیں کیا۔ نہ وہ اُس کے عقلیاتی نظام سے اعتنا کرتا ہے بلکہ افلاطون کے چند پریشان عارفانہ خیالات کو جو فیثا غورس سے ماخوذ تھے اساس فکر بنا کر ایک نیا نظریہ

مرتب کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ارڈمان نے اپنی تاریخ فلسفہ میں نو اشراقیت کا ذکر ازمنہ و سطلی کے ضمن میں کیا ہے اور اس یونانی فلسفے کا کتب فکر ماننے سے انکار کیا ہے۔ فلاطیوس نے قلو یہودی سے استفادہ کیا۔ جس کا عقیدہ تھا کہ ذات باری تک رسائی فکر و تدبر سے نہیں ہو سکتی بلکہ کشف و حال سے ہوتی ہے۔

فلاطیوس کے تنزل (نیچے آنا) اور صعود (اوپر جانا) کے نظریے کو فصل (روح) کا مبداء حقیقی سے جدا ہونا) و جذب (روح کا دوبارہ مبداء حقیقی میں فنا ہو جانا) بھی کہتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ذات بحت (ذات محض، ذات احدیت، ذات باری تعالیٰ سے بتدریج عقل، نفس اور مادے کا اشراق ہوا۔ یہ تنزل یا فصل ہے یعنی روح اپنے مبداء حقیقی سے جدا ہو کر عالم مادی کی طرف نیچے کا سفر کرتی ہے۔ کشف و حال اور تلمیح نفس سے روح علایق مادی سے پاک ہو کر دوبارہ عالم بالا کا سفر کرتی ہوئی ذات باری تعالیٰ میں کھو جاتی ہے۔ یہ جذب و فنا ہے۔ فلاطیوس مادے کے وجود کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے خیال میں تمام اشیاء کی ماہیت ایک ہی ہے۔ کیونکہ سب ذات بحت ہی سے متفرع ہوئی ہیں۔ فلاطیوس کے یہ افکار عیسائیوں اور مسلمانوں کے تصوف و تعلف میں نفوذ کر گئے۔ اخوان الصفا نے اپنے رسائل میں اپنے اور رسائل میں بڑی شرح و وسط سے تنزل و صعود کا یہ نظریہ پیش کیا ہے جس سے بعد کے صوفیہ اور فلاسفہ نے استفادہ کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ ذات احد سے عقل فعال کا اشراق ہوا جس سے نفس کل، دوسری ارواح اور اشیاء معرض وجود میں آئیں۔ روح اس عالم مادی میں آ کر اسیر ہو گئی ہے اور ہر دم مبداء حقیقی کی جانب لوٹ جانے کے لئے بے قرار رہتی ہے۔ یہی تصور ابن سینا، فارابی، ابن رشد، ابن عربی اور جلال الدین رومی کی الہیات کا جزو لاینفک بن گیا۔ شیخ شہاب الدین سہروردی مقبول کے نور قاہر کے تصور میں بھی یہی نظریہ موجود ہے۔ وہ خدا کو نور مطلق کہتے ہیں اور تاریکی اور مادے کو فریب نگاہ قرار دیتے ہیں۔ ویدانت میں ”آتما برہمن ایکتا“ کا خیال نو اشراقیت کی الہیات سے ملتا جلتا ہے۔ فرق محض یہ ہے کہ نو اشراقیت میں تدریجی تنزل و ارتقاء ہے جب کہ ویدانتی برہمن کو عین کائنات مانتے ہیں۔

17- وجدان:

”وجدان“ کا لغوی معنی ہے ”پالینا“ صوفیہ نفس انسانی کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک طرف عقل ہے جو مادی دنیا کے عقروں کو سلجھانے کے کام آتی ہے دوسری طرف

وجدان ہے جو ایک باطنی حاسہ ہے اور وجد و حال اور کشف و اشراق کا مرکز و محور ہے۔ آج تک وجدان کی کوئی جامع و مانع علمی تعریف نہیں کی جاسکی۔ زیادہ سے زیادہ اسے ایک پراسرار قوت کہا جاسکتا ہے برگساں نے البتہ کہا ہے کہ جب جبلت خود آگاہ ہو جائے تو وہ وجدان بن جاتی ہے لیکن برگساں کے ناقد کہتے ہیں کہ جبلت کا خود آگاہ ہو جانا ہی اس بات دلیل ہے کہ اس میں عقل کا شمول ہوا ہے۔ اس لئے عقل اور جبلت سے الگ وجدان کا کوئی وجود نہیں ہے اور وجدان کسی صورت بھی عقل سے برتر نہیں ہے۔

18- ویدانت:

ویدانت کا لغوی معنی ہے ”وید کا آخر“ یعنی آپ نند جو ویدوں کے بعد لکھے گئے۔ آپ نند کا لغوی معنی ہے ”قریب بیٹھنا“ یا گرو سے باطنی تعلیم حاصل کرنا۔ آپ نند سے پہلے برہمنوں میں بھی حقیقت مطلق کا ذکر کرتا ایک (وہ ایک) کے الفاظ میں آیا ہے۔ میکس ملر نے ایک سو آپ نند گنائے ہیں لیکن پڈت رادھا کرشنن کے خیال میں ان کی تعداد ایک سو سات ہے۔ چھاندو گیت آپ نند میں پہلی بار کثرت اور دوئی کو غیر حقیقی اور فریب نظر مانا گیا ہے۔

ویدانت کا قدیم ترین تصور بادراجن (200 ق-م) کے برہمن سوتر یا ویدانت سوتر میں ملتا ہے۔ اس میں آپ نند کے منتشر خیالات کو مربوط اور منطقی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ اس سے کم و بیش ایک ہزار برس بعد گوداپا نے اس سوتر کی شرح لکھی اور گووند کواس کے اسرار و رموز سمجھائے یہی گووند شکر کا استاد تھا۔ شکر نے بنارس کے دوران قیام میں آپ نند اور بھاگوت گیتا کی شرحیں لکھیں جن سے برہمن مت کا احیاء ہوا۔ شکر کے خیال میں برہمن ہی حقیقی ہے عالم مادی فریب نگاہ ہے۔ وہ اودیایا اجنانا (جہالت) کو ملایا کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں عقل اور حیات اور اک حقیقت سے قاصر ہیں۔ اس شخص پر جو عقل و حیات کے تصرف سے چھٹکارا پالیتا ہے۔ یہ حقیقت منکشف ہو جاتی ہے کہ برہمن اور آتما ایک ہیں۔ یعنی تہ تو م اسی (وہ تو ہے) جب آتما مادی علایق سے ماوراء ہو کر برہمن میں جذب ہو جاتی ہے تو سنسار چکر ختم ہو جاتا ہے اور آتما مکتی پالیتی ہے۔ سبھا و لکھ کے خیال کے مطابق مکتی کے بعد آتما باقی نہیں رہتی اور جس طرح دریا سمندر میں غائب ہو جاتا ہے وہ برہمن میں کھو جاتی ہے۔ ملایا اور مکتی کے یہ تصورات بدھ مت سے ماخوذ ہیں۔ ویدانت سوتر میں پرش اور پر کرتی الگ الگ نہیں ہیں بلکہ ایک ہی وجود مطلق (برہمن) سے متفرع ہوئے ہیں برہمن عین کائنات ہے۔

19- ہمہ روحتی کثرت پسندی:

احدیّت کی رو سے وحدت اصل ہے۔ کثرت ثانوی حیثیت رکھتی ہے کثرت پسندی میں اشیاء بنیادی طور پر ایک اصل کی فروغ نہیں ہیں بلکہ مختلف النوع ہیں۔ ہمہ روحتی (Pansychism) مثالیت پسندی کی ایک صورت ہے۔ جس میں فطرت مادی نہیں بلکہ لاتعداد نفسی مراکز پر مشتمل ہے۔ ہمہ روحتی کثرت پسندی کی سب سے واضح مثال لائب غر کا نظریہ ہے۔ دیکارٹ نے ذہن اور مادے کی دوئی کا تصور پیش کیا تھا۔ لائب غر نے کہا کہ حقیقت بنیادی طور پر روحی ہے اور مادہ حقیر اور ادنیٰ قسم کی نفسی اکائیوں سے بنتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اشیاء عالم اور کائنات کی بنیادی صفت توانائی ہے۔ توانائی سے اس کا مطلب کسی شے کے متحرک ہونے یا حرکت جاری رکھنے کی صلاحیت سے ہے۔ اس کے خیال میں کائنات توانائی کی اکائیوں سے بنی ہے اور ہر شے انہی اکائیوں پر مشتمل ہے۔ ان اکائیوں کو وہ (Monads) کا نام دیتا ہے۔ یہ لفظ اگسٹائن ولی اور برنڈو کے یہاں بھی ملتا ہے۔ لائب غر کہتا ہے کہ ہر اکائی ازلی وابدی ہے۔ اکائیوں کے مختلف درجے ہیں مثلاً جو اکائیاں چٹانوں یا پودوں کو بناتی ہے وہ اتنی صاف نہیں جتنی کہ وہ اکائیاں جن سے انسان بنتا ہے۔ خدا سب سے صاف اکائی ہے اکائیوں کے تسلسل میں کبھی بھی فرق نہیں پڑتا۔ ہر اکائی کے اندر پوری کائنات منعکس ہوتی ہے۔ ان اکائیوں میں کوئی شکاف نہیں ہے۔ اس لئے جو کچھ ان میں ہے وہ شروع سے موجود ہے۔ ہر اکائی اپنے اندر محرکات سے اپنی فطرت کی تکمیل کرتی ہے۔ لائب غر کی کائنات سکونی نہیں حرکی ہے۔ لائب غر احدیت کی تردید کرتا ہے۔ فخر، مہکے گارٹ، جیمز وارڈ، وائٹ ہیڈ اور برنڈرسل نے کسی نہ کسی صورت میں لائب غر کے فلسفے کے تائید کی ہے۔ لائب غر نے نیوٹن کے برعکس کہا تھا کہ زمان مکان محض اضافی علاقہ پر مشتمل ہیں۔ آئن سٹائن نے اپنے نظریہ اضافیت سے لائب غر کے اس خیال کی تصدیق کی ہے۔ ہمارے ہاں اقبال نے جیمز وارڈ کی ہمہ روحتی کثرت پسندی سے استفادہ کیا ہے جو بذات خود لائب غر سے ماخوذ ہے۔

اصطلاحات

Averroiclsim	ابن رشدیت
Monism	احدیت
Pluralism	کثرت پسندی
Duality	دوئی
Duration	مرد در محض
Stolcs	رواقیین
Idealism	مثالیست پسندی
Voluntarism	ارادیت پسندی
Will	ارادہ
Evolutionism	ارتقائیت
Evolution	ارتقاءے بروزی
Emergent	بروز
Emanation	جلی
Continuity	جریان مسلسل
Jump	جست
Divinity	یزدانیت
Elan Vital	جوش حیات
Enlightenment	خرد افروزی
Encyclopaedists	قاموسی

Egoism	انیت یا خودی کا فلسفہ
Ego	خودی
Non-ego	ناخودی
Absolute Ego	مطلق خودی
Reality	حقیقت
Object	معروض
Subject	موضوع
Subjectivity	موضوعیت
Objectivity	معروضیت
Pansychism	ہمہ روحیت
Immanence	سریان
Immanent	ساری
Transcendent	ماورائی
Transcendentalism	ماورائیت
Cyclic	دولابی
Rational Idealism	عقلیاتی مثالیات
Self-Consciousness	خود شعوری
Teleology	غایتیت
Teleological Idealism	غائی مثالیات
Vitalism	حیاتییت
Logos	کلمہ
Subjective Idealism	موضوعی مثالیات
Absolute Idealism	مثالیات مطلق
Neo-Platonism	نوظلاطونیت - نوادشرافیت
Katharsis	تطہیر نفس

کتابیات

- 1- قرآن مجید
- 2- فصوص الحکم - شیخ اکبر ابن عربی
- 3- حکمت الاشراق - شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول
- 4- انسان کامل - عبدالکریم الجلیلی
- 5- اسفار اربعہ - ملا صدرا الدین شیرازی
- 6- مشوی - مولوی جلال الدین رومی
- 7- احیاء العلوم - غزالی
- 8- الکلام - شلی نعمانی
- 9- علم الکلام - شلی نعمانی
- 10- علم الکلام - محمد ادریس کاندملوی
- 11- تفکلی جدید الہیات اسلامیہ - اقبال - ترجمہ سید عزیز نیازی
- 12- بالغ دریا
- 13- مشوی اسرار و رموز
- 14- پیام شرق
- 15- زبور مجسم
- 16- ہال جبریل
- 17- غریب کلیم
- 18- جاوید نامہ
- 19- مسافر
- 20- ارمغان حجاز
- 21- امام رازی - سید عبدالسلام عدوی
- 22- سیرت الحسنان - شلی نعمانی

- 23- انقراوی۔ شبلی نعمانی
- 24- مقالات۔ شبلی نعمانی
- 25- شعر انجم جلد چہارم۔ شبلی نعمانی
- 26- حیات شبلی۔ سید سلیمان ندوی
- 27- عرب و ہند کے تعلقات
- 28- تفسیر احمدی۔ سر سید احمد خان
- 29- فکر اقبال۔ خلیفہ عبدالحکیم
- 30- فلسفہ کیا ہے۔ میرولی الدین
- 31- مقدمہ ابن خلدون
- 32- شہدائے فارس۔ مولانا محمد حسین آزاد
- 33- اقبال کا نظریہ الہیس (مقالہ) پروفیسر تاج محمد خیال
- 34- اقبال نامہ۔ عطاء اللہ کلیم
- 35- مثنویات اقبال۔ محمود نظامی
- 36- حرف اقبال
- 37- آثار اقبال
- 38- مکتوبات اقبال۔ مرتبہ نذیر نیازی
- 39- مکاتیب اقبال بنام نیاز الدین
- 40- دبستان مذاہب۔ ملا محسن فانی
- 41- کتاب الطوائف۔ منصور حلاج
- 42- لڑویات۔ ابوالعلا معری
- 43- علم النفس ابن سینا۔ ڈاکٹر اکبر علی سیاس
- 44- رینان۔ ابن رشد و فلسفہ ابن رشد
- 45- اقبال کامل۔ عبدالسلام ندوی
- 46- مکتوبات سر سید۔ مرتبہ محمد اسماعیل
- 47- مضامین سر سید احمد خان
- 48- مضامین محسن الملک

BIBLIOGRAPHY

- 1 Metaphysics of Iqbal. Dr. Ishrat Hussain
- 2 A Study of Iqbal's Philosophy. Bashir Ahmed Dar
- 3 Iqbal and Post-Kantian Voluntarism. Bashir Ahmed Dar
- 4 Iqbal-Atiya Begum
- 5 Iqbal's Educational Philosophy. Sayyedain
- 6 A History of Philosophy in Islam. De Boer
- 7 Essays Indian and Islamic. S. Khuda Bakhsh
- 8 Outline of Islamic Culture Vol. 2. Shustery
- 9 Iqbal Arabi. Affifi
- 10 The Will and Pre-destination in Early Islam. Montgomery Watt
- 11 Muhammadanism. H.A.R. Gibb
- 12 Modern Trends in Islam. H.A.R. Gibb
- 13 Sufism. Arberry
- 14 Concise Encyclopaedia of Living Faiths. Zachaer
- 15 Creative Evolution. Bergson
- 16 Creative Mind. Bergson
- 17 A History of Western Philosophy. Bertrand Russell
- 18 Outline of Philosophy. Bertrand Russell
- 19 Power. Bertrand Russell

- 20 **Mysticism and Logic.** Bertrand Russell
- 21 **Sceptical Essays.** Bertrand Russell
- 22 **A History of Philosophy.** Frank Thilly
- 23 **The Song Divine.** Aurovindo Ghosh
- 24 **The Age of Faith.** Will Durant
- 25 **Civilization on Trial.** Toynbee
- 26 **Philosophy.** Clifford Barret
- 27 **Ends And Means.** Aldous. Huxley
- 28 **A Note on Dogma.** Aldous Huxley
- 29 **French Romanticism.** Louis Renayed
- 30 **Preface to World Literature.** Gerard
- 31 **Confessions.** Rousseau
- 32 **Psychology and Modern Mind.** Ramsay Muir
- 33 **Indian Philosophy.** Radhakrishnan. 2 Volumes
- 34 **Arabic Thought and Its Place in History.** O'Leary

سید علی عباس جلاپوری کی فکری کتابیں

مقالات جلاپوری

رسوم اقوام

خرد نامہ جلاپوری

جینیاتی مطالعے

عام فکری مقالے

تاریخ کا نیا موڑ

روایات تمدن قدیم

روح عصر

کائنات اور انسان

اقبال کا علم کلام

مقامات وارث شاہ

روایات فلسفہ

وحدت الوجود تے پنجابی شاعری

سبد گلچین



6- بیگم روڈ، لاہور فون 042-37238014

Email: takhleeqat@yahoo.com www.takhleeqatbooks.com